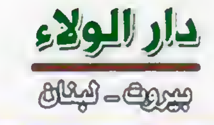


الفلسفة

الأستاذ الشهيد مرتضى المطهَّري







الفلسفة



لبـنـان - بيـروت - برج البراجنة - الرويس - شارع الرويس
تلفاكس: 00961 1 545133 - 00961 3 689496 - ص.ب. 307/25
www.daralwalaa.com - info@daralwalaa.com
E-mail:daralwalaa@yahoo.com

ISBN 978-9953-546-20 -9

الكتاب: الفلسفة

الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري

ترجمة: حسن علي الهاشمي

مراجعة وإعداد الشيخ حسين بلوط

الناشر: دار الولاء للطباعة والنشر

الطبعة الثانية

٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

مدخل إلى العلوم الإسلامية



الأستاذ الشهيد مرتضى المطهّري

ترجمة: حسن علي الهاشمي

راجعه وأعدّ أسئلته الشيخ حسين بلوط



تمهيد

ما هو المراد من العلوم الإسلامية؟

يجدر بنا في هذا الدرس أنّ نتحدّث قليلاً عن كلمة «العلوم الإسلامية» نضعَ لها تعريفاً جلياً؛ ليتضح مرادنا من العلوم الإسلامية، وماهية الكلّيات التي نحاول معرفتها في هذه الدروس.

إنّ العلوم الإسلامية، التي هي موضوع بحثنا، يمكن تعريفها على أنحاء عدّة، وتبعاً لاختلاف التعاريف تختلف المواضيع:

1- العلوم التي تدور موضوعاتها أو مسائلها حول أُصول الإسلام وفروعه، أو التي يمكن من خلالها إثبات أُصول الإسلام وفروعه، وهي: القرآن والسنّة، من قبيل: علم القراءة، علم التفسير، علم الحديث، علم الكلام النقلي[1]، علم الفقه، علم الأخلاق النقلي[2].

2- العلوم المذكورة آنفاً، بالإضافة إلى العلوم المُمهِّدة لها، والعلوم المُمهِّدة من قبيل: الأدب العربي، والصرف والنحو واللغة والمعاني والبيان والبديع وغيرها، ومن قبيل: الكلام العقلي، والأخلاق العقلية، والحكمة الإلهية، والمنطق، وأُصول الفقه، والرجال، والدراية.

3- العلوم التي تعدُّ ـ بنحو من الأنحاء ـ جزءاً من الواجبات الإسلامية، وهي التي يجب على المسلمين تحصيلها، ولو على نحو

1. سيتضح في ما بعد أنّ علم الكلام على قسمين: عقلي ونقلي، وسيتضح الفرق بينهما.

2. الأخلاق أيضاً على قسمين كعلم الكلام: عقلية ونقلية، وسنتحدث في لاحقاً عن ذلك أيضاً.

الواجب الكفائي، والتي يشملها الحديث النبويّ المعروف: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم».

إنّ العلوم التي تُعتبر موضوعاتها ومسائلها من الأصول أو الفروع الإسلامية أو التي يُستند إليها في إثبات تلك الأصول والفروع، من الواجب تحصيلها؛ لأنّ الإحاطة بأُصول الدين الإسلامي من الواجبات العينية على كلّ مسلم، والإحاطة بفروعها واجب كفائي، كما تجب دراسة القرآن والسنّة أيضاً؛ إذ لا يتيسّر من دونهما معرفة أُصول الإسلام وفروعه.

وهكذا تجب دراسة العلوم المُمهِّدة لتحصيل هذه العلوم من باب (وجوب مقدمة الواجب)، أي: ينبغي أنّ يكون هناك دائماً أفراد ملمّون بهذه العلوم بالمقدار الكافي على الأقل. بل ينبغي أنّ يكون هناك دائماً مَنْ يساهم في تطوير العلوم الأساسية والتمهيدية، ويعمل على إثرائها وتنميتها باستمرار.

وقد سعى العلماء المسلمون طوال القرون الأربعة عشر إلى توسيع رقعة العلوم المذكورة، وقد حقّقوا في هذا الصدد نجاحات ملحوظة، وستطّلعون تدريجياً على نشوء هذه العلوم ونموّها وتحوّلها وتكاملها.

إنّ العلوم التي هي باب الفريضة والتي يجب على المسلمين تحصيلها غير منحصرة في العلوم المتقدّمة، فكل علم توقّفت تلبية الحاجات الضرورية للمجتمع الإسلامي على معرفته والتخصُّص والاجتهاد فيه، وجب على المسلمين تحصيله من باب المقدمة التهيؤيّة.

ولكي نوضح أنّ الإسلام دين جامع وشامل، وأنه لم يكتف بسلسلة

من المواعظ الأخلاقية والفردية فقط، وأنه دين يعمل على صيانة المجتمع، نقول: إنّ الإسلام عمد إلى كلّ ما يحتاج إليه المجتمع فأوجبه على الكفاية، فإذا كان المجتمع بحاجة إلى طبيب على سبيل المثال، يغدو الطبّ واجباً كفائياً، أي: يجب توفير الأطبّاء بالمقدار الكافي، وإذا لم يكن هناك أطبّاء بالمقدار الكافي وجب على الجميع أنّ يُمهِّدوا الأرضيّة بغية توفير الأطباء، ورفع هذه الحاجة، وبما أنّ الطبّ يتوقّف على تحصيل علوم الطبّ يكون تحصيلها حتماً من الواجبات الكفائية. وهكذا الأمر في التعليم، والسياسة، والتجارة، وأنواع الفنون والصناعات الأُخرى.

وفي الموارد التي يتوقّف فيها حفظ المجتمع الإسلامي وكيانه على تحصيل العلوم والصناعات بأرفع مستوى ممكن يجب تحصيل تلك العلوم بذلك المقدار، ومن هنا يعتبر الإسلام جميع العلوم الضرورية للمجتمع الإسلامي فريضة، وعليه سوف تشمل العلوم الإسلامية ـ بحسب هذا التعريف الثالث ـ الكثير من العلوم الطبيعية والرياضية «التي يحتاج إليها المجتمع الإسلامي».

4 ـ العلوم التي تكاملت في الحواضر العلمية الإسلامية، أعمّ من التي تعدّ في نظر الإسلام واجبة وضرورية، وأعمّ من التي تعدّ في نظره محظورة، إلاّ أنّها على كلّ حال شقّت طريقها في المجتمع الإسلامي، من قبيل: علم التنجيم الأحكامي «لا علم التنجيم الرياضي»، فإننا نعلم بإباحة علم التنجيم، كونَه جزءاً من العلوم الإسلامية المباحة، فيما إذا ارتبط بالمعادلات الرياضية التي تدرس أحوال الكون، وتقوم ببيان سلسلة من التنبُّؤات القائمة على الأُسس الرياضية كالخسوف

والكسوف. وأمّا الخارج منها عن حدود المعادلات الرياضية ـ المتعلق ببيان سلسلة من الروابط الخفيّة بين الحوادث السماوية والوقائع الأرضية، منتهياً إلى سلسلة من التكهنات بشأنّ الحوادث الأرضية ـ فهو حرام في نظر الإسلام. ولكن برغم ذلك تجد كلا هذين النوعين من علم التنجيم موجوداً في مهد الثقافة والحضارة الإسلامية[3].

وبعد أنّ عرضنا تعاريف مختلفة لكلمة «العلوم الإسلامية»، واتضح أنّ هذه الكلمة تُستعمل في الموارد المختلفة في معانٍ متعددة، وأنّ بعض تلك المعاني أوسع من بعض أو أضيق، نشير إلى أنّ المراد من العلوم الإسلامية التي نريد أنّ نتحدث عنها بشكل كلي هو ما ذكرناه في التعريف الثالث، أي: العلوم التي يعدّها الإسلام ـ بنحو من الأنحاء ـ فريضة ذات تاريخ عريق في الثقافة والحضارة الإسلامية، والتي تحظى باحترام المسلمين وتقديرهم بوصفها أداة لرفع حاجة، أو وسيلة إلى إنجاز فريضة من الفرائض.

وفي هذا الدرس ينبغي للطلاب الأعزّاء أنْ يدركوا أنّ الثقافة الإسلامية تشكّل ثقافة خاصة بين الثقافات العالمية، ولها روحها الخاصة بها، وسلسلة من المميزات الخاصة. ومن أجل معرفة ثقافة من الثقافات، أنها ذات أصالة مستقلّة، تتمتّع بحياة وروح خاصة، أو أنها مجرّد تقليد للثقافات الأخرى ـ وربما كانت مجرّد استمرار للثقافات السابقة ـ ينبغي معرفة بواعث تلك الثقافة وهدفها وحركتها وطريقة

3. للاطلاع على العلوم التي تكاملت أو دخلت في الثقافة الإسلامية يراجع كتاب: (كارنامه إسلام)، لمؤلفه الكتور: عبد الحسين زرّين كوب.

نموّها، وكذا سِماتها البارزة وإخضاعها للفحص الدقيق. فإذا تمتّعت ثقافة ما ببواعث خاصة وكان لها هدفها وحركتها الخاصة بها، وكانت طريقة حركتها مغايرة لطريقة حركة سائر الثقافات، وكان لها سماتها البارزة، عُدّ ذلك دليلاً على أصالة تلك الثقافة واستقلالها.

وبديهيٌّ أنّ إثبات أصالة ثقافة وحضارة ما لا يعني بالضرورة أنها لم تستفد من الثقافات والحضارات الأُخرى، لأنّ هذا مستحيل؛ إذ ما من ثقافة في العالم إلاّ استفادت من الثقافات والحضارات الأُخرى، وإنما الكلام في كيفية الاستفادة والانتفاع.

فأحد أنواع الانتفاع أنّ تقوم ثقافة باستيراد ثقافة أو حضارة أُخرى بلا أدنى تصرُّف فيها. والنوع الآخر أنّ تقوم الثقافة بعملية استيعاب الثقافة والحضارة الأُخرى، كما تصنع الخليّة الحيّة في اجتذاب المواد وهضمها وتحويلها إلى موجودات وكائنات جديدة.

والثقافة الإسلامية من النوع الثاني، فقد نمت كالخليّة الحيّة، إذ اجتذبت الثقافات الأُخرى من اليونانية والهندية والإيرانية وغيرها وحوّلتها إلى كائن جديد له سماته الخاصة. وقد اعترف الباحثون في تاريخ الثقافة والحضارة بأنّ الحضارة الإسلامية من أكبر الحضارات والثقافات البشرية.

أين تكوّنت هذه الخليّة الحيوية الثقافية؟ وعلى يد من؟ ومن أي نقطة بدأ تكاملها؟

إنّ هذه الخليّة ـ كسائر الخلايا التي تكون صغيرة وغير محسوسة في بدايتها ـ ظهرت في المدينة المنوّرة على يد الرسول الأكرم (صلّى

الله عليه وآله وسلم)، فبدأ النوع الأوّل من العلوم الإسلامية أعماله..

ولمزيد من الاطلاع ينبغي الرجوع إلى الكتب الخاصة[4].

وينبغي التذكير بأنّ العلوم الإسلامية تنقسم إلى قسمين: العلوم العقلية، والعلوم النقلية.

4. راجع: "كارنامه إسلام"، تأليف: الدكتور زرّين كوب، و"تاريخ التمدن الإسلامي"، لمؤلفه: جرجي زيدان، ج3، و"خدمات متقابل إسلام وإيران"، بقلم المؤلف، القسم الثالث.

1
الدرس

ما هي الفلسفة؟

أول ما ينبغي معرفته عن الفلسفة أنّ نحدد معناها، ولكن نظراً إلى الخلط الواقع في الإجابة عن هذا السؤال لا بد قبل كل شيء من مقدمة قصيرة تُذكَر عادة في المنطق:

التعريف اللفظي والتعريف المعنوي

يقول المناطقة: حينما يسأل عن ماهية الشيء يكون مورد السؤال مختلفاً، فتارة يسأل عن مفهوم اللفظ ومعناه، أي: حينما نسأل: ما هو الشيء الكذائي؟ يكون المراد بـ«ما هو» الاستفهام عن المعنى اللغوي أو الاصطلاحي لذلك اللفظ؟ فلو أننا قرأنا كتاباً، وواجهنا لفظ «العنقاء»، ولم نعرف معناه، وسألنا شخصاً: ما هي العنقاء؟ فسيجيب: طائر خرافي، أو واجهنا لفظ «الكلمة» في كلام المناطقة، وسألنا آخر عن معناها في مصطلحهم، فسيقول: «الكلمة» في مصطلح المناطقة عبارة عن «الفعل» في مصطلح النحاة.

وبديهي أنّ علاقة اللفظ بالمعنى علاقة وضعية واصطلاحية، سواء أكان اصطلاحاً مخصوصاً أم عامّاً.

وللإجابة عن ذلك لا بد من الرجوع إلى موارد الاستعمال أو الكتب اللغوية، ومن المحتمل أنّ يكون لمثل هذا السؤال عدّة أجوبة صحيحة؛ إذ يمكن أنّ يكون للّفظ الواحد معانٍ مختلفة لاختلاف

الأعـراف، فقد يكون له معنى في عرف المناطقة والفلاسفة، ومعنى آخر في عرف الأدباء، كما أنّ للفظ «الكلمة» معنى في العرف العام وعـرف الأدبـاء، ومعنى آخـر في عـرف المناطقة، أو لفظ «القياس» الـذي لـه معنى في عـرف المناطقة، ومعنى آخـر في عـرف الفقهاء والأصوليين.

وحينما يكون للّفظ في العرف الواحد معنيان أو عدّة معانٍ لا بد أنّ نقول: إنّ هذا اللفظ يُطلق في المصطلح الكذائي على هذا المعنى، وفي المصطلح الآخـر على معنى آخـر، ويُسمّى جـواب هذه الأسئلة بـ«التعريف اللفظي».

وتـارة لا يكون مـورد السـؤال معنى اللفظ، بل حقيقة المعنى؛ وذلك لأننا نعرف معناه، إلاّ أننا نجهل حقيقته وكنهه، فلو سألنا: «ما هو الإنسان»؟ لما كان يعني ذلك أننا نجهل معنى الإنسان اللغوي؛ إذ كلنا يعلم أنّ لفظ الإنسـان قد وُضـع لهذا الكائن المخصوص الناطق الـذي يقف على رجليه بقامته المستوية، بل السـؤال عن ماهية الإنسان وحقيقته، وعندها لا يكون الجـواب الصحيح عن هذا السؤال إلاّ واحـداً فلا يمكن أنّ تكون له عدّة أجوبة صحيحة، ويُسمّى جواب هذا النوع من الأسئلة بـ«التعريف الحقيقي».

والتعريف اللفظي مقدم على التعريف الحقيقي، أي: لا بد من بيان مفهوم اللفظ أولاً، ثم تعريف المعنى المحدَّد تعريفاً حقيقيّاً، وإلاّ وقعنا في نزاعات ومغالطات لا داعي إليها؛ إذ لو كان للفظ ما عدّة معانٍ لغوية واصطلاحية وغفلنا عن ذلك، لَاحتُملَ أنّ تنظر كلّ جماعة إلى أحد معانيه اللغوية أو الاصطلاحية، فتعرّفه على ذلك

الأساس غافلة عن أنّ الجماعة الأخرى تنظر إلى معناه الآخر، فيعود النزاع بينهما لفظياً.

إنّ عدم التفريق بين معنى اللفظ وحقيقة المعنى قد يؤدي أحياناً إلى سراية التغيرات الطارئة على المعنى اللفظي إلى حقيقة ذلك المعنى، فمن الممكن مثلاً أنّ يوضع اللفظ المخصوص ابتداءً من الكلّ، ثم تتغير المصطلحات بعد ذلك، فيستعمل اللفظ نفسه في الجزء، فلو لم يفرق الشخص بين معنى اللفظ وحقيقة المعنى تتصوّر أنّ ذلك «الكلّ» قد «تجزّأ» حقيقةً، برغم أنه لم يحدث أيّ تغيير في ذلك الكلّ سوى أنّ اللفظ المستعمل فيه قد استُعمل في جزئه.

وقد كثُر هذا الخلط في «الفلسفة» عند فلاسفة الغرب عموماً، وعند مقلّديهم من الشرقيين، وربما نُوفَّق إلى توضيح ذلك في الدروس المقبلة.

إنّ كلمة «الفلسفة» بوصفها عنواناً اصطلاحياً قد مرّت بتعريفات متعددة، فقد عرّفتها كلّ مجموعة من الفلاسفة بتعريف مخصوص، إلاّ أنّ هذا الاختلاف في التعاريف والتعابير لا يرجع إلى حقيقة واحدة، فكلّ مجموعة استعملت هذا اللفظ في معنىً مخصوص، وعرفته على أساسه.

فإنّ ما يكون فلسفة في نظر بعض لا يكون كذلك في نظر غيرهم، فهم إمّا أنّ ينكروا أهميته، أو يطلقوا عليه تسمية أخرى، أو يعدّوه جزءاً من علم آخر، ولذلك نحاول، للإجابة عن السؤال القائل: «ما هي الفلسفة؟»، أنّ نأخذ بنظر الاعتبار مختلف الاصطلاحات،

وسنجيب عنه أولاً من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين، وقبل كلّ شيء لا بد من البحث عن الجذور اللغوية لهذه الكلمة.

لفظ الفلسفة

الفلسفة كلمة يونانية، فقد أجمع العلماء ـ ممّن اطلع قديماً وحديثاً على اللغة اليونانية، وتاريخ اليونان العلمي القديم ـ على أنّ هذه الكلمة معربة «فيلوسوفيا»، وهي منحوتة من كلمتين: «فيلو» و«سوفيا»، والأُولى تعني «الحبّ»، والثانية تعني «الحكمة»، فيكون معنى «فيلوسوفيا»: حبّ الحكمة، ولذا وصف أفلاطون سقراط بأنه «فيلاسوفوس»، بمعنى محبّ الحكمة[5].

وقد ظهرت قبل سقراط جماعة سمّت نفسها «سوفيست»، أي: العالم، فاتخذت من إدراك الإنسان مقياساً لمعرفة الحقائق، واستعملت المغالطة[6] في استدلالاتها، حتى أفرغت كلمة «سوفيست» من معناها الأصيل تدريجياً، وصارت تُستعمل في المغالط، فعاد لفظ «السوفيست» مرادفاً للمغالطة، وقد عُرّبت بـ«السفسطة» التي لا زلنا نستعملها في المغالطة.

وقد امتنع سقراط من تسمية نفسه بـ«السوفيست» بمعنى العالم، إمّا تواضعاً وإمّا احترازاً من عدّه ضمن جماعة السوفيست المتقدمة[7]، وسمّى نفسه بـ«الفيلسوف»، بمعنى «محبّ العلم»، حتى

5. الملل والنحل للشهرستاني، المجلد الثاني، ص231، وتاريخ الفلسفة، للدكتور "هومن"، المجلد الأول، ص20.

6. أسلوب قياسي يهدف إلى تضليل الخصم.

7. تاريخ الفلسفة، للدكتور "هومن"، المجلد الأول، ص169.

ارتقت كلمة «فيلوسوفيا» تدريجياً من مفهوم «محبّ العلم» إلى مفهوم «العالم»، بعكس كلمة سوفيست التي انحطّت من مفهوم «العالم» إلى مفهوم «المُغالط»، فصارت كلمة الفلسفة مرادفة للعلم. وعليه لم يُطلَق «الفيلسوف» بمعناه الاصطلاحي على شخص قبل سقراط، كما أنها لم تُطلق على شخص بعده رأساً، ولم يكن لكلمة الفلسفة مفهوم محدَّد آنذاك، وقيل: إنّ أرسطو لم يستعمل هذه الكلمة، بل شاعت كلمتا الفلسفة والفيلسوف بعد ذلك.

في مصطلح المسلمين

أخذ المسلمون هذه الكلمة من اليونانية، فعرّبوها، وأعطوها طابعاً شرقياً، واستعملوها في مطلق العلوم العقلية.

ليست الفلسفة في المصطلح الشائع بين المسلمين اسماً لفنّ أو علم مخصوص، فإنهم يدرجون جميع العلوم العقلية - في قبال النقلية من قبيل: اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان والبديع والعروض والتفسير والحديث والفقه والأصول - في عنوان الفلسفة، وقد كان لكلمة «فيلسوف» مفهوم عام آنذاك، فكانت تُطلق على الشخص الجامع لجميع العلوم العقلية أعمّ من الإلهيات والرياضيات والطبيعيات والسياسة والأخلاق وتدبير المنزل، حتى اشتُهرت هذه العبارة بينهم: «الفيلسوف عالم عقلي مضاهٍ للعالم العيني».

وقد استعمل المسلمون لفظتي: الفلسفة والحكمة في مقام بيان التقسيم الأرسطي للعلوم، وكانوا يقولون: إنّ الفلسفة - أي:

العلوم العقلية ـ تنقسم إلى قسمين: نظرية وعملية.

أمّا النظرية: فهي التي تبحث في الأشياء كما هي، (وكما ينبغي أنّ تُعلَم)، وأمّا العملية: فهي التي تبحث في أفعال الإنسان كما ينبغي أنّ تكون (وتُفعل).

والفلسفة النظرية على ثلاثة أقسام:

الإلهيات أو «الفلسفة العليا»، والرياضيات أو «الفلسفة الوسطى»، والطبيعيات أو «الفلسفة السفلى».

وتشتمل الفلسفة العليا ، أو الإلهيات، بدورها على فنين: الأحكام العامة «الوجود»، والإلهيات بالمعنى الأخصّ «معرفة الله».

والرياضيات على أربعة أقسام، وكلّ واحد منها علم برأسه، وهي: الحساب، والهندسة، والهيئة، والموسيقى.

وللطبيعيات أقسام كثيرة.

وتنقسم الفلسفة العملية أيضاً إلى: علم الأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن.

فالفيلسوف الكامل ـ بناءً على ذلك ـ هو المستوعب لجميع العلوم المذكورة.

الفلسفة الحقيقية، أو العلم الأعلى

ومن بين الأقسام المختلفة للفلسفة يحظى واحد منها بدرجة سامية لدى الفلاسفة، وهو المعروف بينهم بالأسماء الآتية: الفلسفة الأولى، الفلسفة العليا، العلم الأعلى، العلم الكلّ، الإلهيات، ما وراء الطبيعة

«الميتافيزيقا»؛ إذ يمتاز هذا العلم من سائر العلوم أولاً: باعتباره أكثرها برهاناً ويقيناً لدى المتقدمين، وثانياً: بكونه حاكماً على سائر العلوم، فهو سلطانها؛ وذلك لاحتياج العلوم الأخرى إليه بشكل كامل دون العكس، وثالثاً: بكونه أكثر العلوم شمولاً واستيعاباً[8].

ويرى هؤلاء الفلاسفة أنّ هذا العلم هو الفلسفة الحقيقية؛ لذا تُطلَق الفلسفة أحياناً على هذا العلم خاصة، ولكنه إطلاق نادر.

إذاً كان للفظ الفلسفة معنيان عند الفلاسفة المتقدمين:

أحدهما: المعنى الشائع، وهو عبارة عن مطلق العلم المعقول الشامل لجميع العلوم غير النقلية، والآخر: المعنى غير الشائع، وهو علم الإلهيات أو الفلسفة الأولى، وهو واحد من شُعب الفلسفة النظرية الثلاث.

ولو أردنا تعريف الفلسفة بناءً على مصطلح المتقدمين ـ آخذين بنظر الاعتبار المصطلح الشائع ـ لوجدناها عامة، لا تقتصر على فنٍّ وعلم مخصوص، فليس لها تعريف معين، فالفلسفة ـ طبقاً لهذا المصطلح ـ تعني العلم غير النقلي، والفيلسوف يعني المستوعب لجميع العلوم، وباعتبار هذه الشمولية في مفهوم الفلسفة يقال: إنّ الفلسفة كمال نفساني من الناحية النظرية والعملية.

ولو أخذنا المصطلح غير الشائع، وأردنا من الفلسفة ذلك العلم الذي عنونه المتقدمون بالفلسفة الحقيقية، أو الفلسفة الأولى، أو

8. لا يسعنا في هذه البحوث المختصرة إثبات هذه الامتيازات الثلاثة، فعلى من أراد التفصيل مراجعة الفصول الثلاثة الأولى من إلهيات الشفاء، وبداية الجزء الأول من الأسفار.

العلم الأعلى، يكون للفلسفة تعريف مخصوص، ويكون جواب السؤال القائل: «ما هي الفلسفة؟» هو: «العلم بأحوال الموجود من حيث هو موجود، لا من حيث تعيُّنه المخصوص، كأنّ يكون جسماً أو كمّاً أو كيفاً أو إنساناً أو نباتاً أو غير ذلك».

وتوضيح ذلك أنّ معلوماتنا على نوعين: فهي إما أنّ تخصّ نوعاً وإمّا جنساً[9] معيناً، وبعبارة أخرى: تخصّ الأحوال والأحكام والعوارض المخصوصة لنوع أو جنس معين، كعلمنا بأحكام الأعداد، أو المقادير، أو أحوال النباتات وآثارها، أو أحكام جسم الإنسان وأحواله وآثاره، وأمثال ذلك، ونُسمّي الأول منها: علم الحساب، أو علم معرفة الأعداد، والثاني: علم الهندسة، أو معرفة المقادير، والثالث: علم النباتات، والرابع: علم الطبّ، أو علم معرفة الأبدان، وهكذا سائر العلوم من قبيل: معرفة أحوال السماء والأرض والمعادن والحيوانات، وعلم النفس والاجتماع والذرّة وغيرها.

أو أنها لا تخص نوعاً معيناً، فلا تكون للوجود تلك الآثار والأحوال والأحكام بما هو نوع مخصوص، بل بما هو «موجود»، وبعبارة أخرى: إننا تارة ندرس العالم من حيث الكثرة، والموضوعات المنفصل بعضها عن بعض، وأخرى ندرسه من حيث الوحدة، أي: نأخذ بنظر الاعتبار «الموجود» بما هو موجود، وبوصفه «واحداً»، وندرس ذلك الواحد بما هو شامل لكلّ شيء.

فلو شبّهنا العالم بجسم لوجدنا أنّ دراستنا لهذا الجسم على

9. لمعرفة الفرق بين النوع والجنس يراجع كتب المنطق.

نوعين: فبعضها يخصّ أعضاء هذا الجسم من رأسه أو يده أو رجله أو عينه، وبعضها الآخر يخصّ جميع هذا الجسم، من قبيل الأسئلة الآتية: متى وجد هذا الجسم؟ وإلى متى يستمر؟ أو: هل هناك معنىً للسؤال عن مجموع هذا الجسم بـ«متى» أساساً؟ وهل لهذا الجسم وحدة حقيقية، فتكون كثرة أعضائه ظاهرية لا حقيقية؟ أو أنّ وحدته اعتبارية لا تتجاوز الوحدة الصناعية؟ وهل لهذا الجسم مبدأ صدرت عنه سائر الأعضاء؟ فهل له رأس مثلاً، وصار الرأس سبباً لظهور سائر الأعضاء؟ أو ليس له رأس؟ وهل يتمتع هذا الرأس ـ بناءً على وجوده ـ بعقل شاعر ومدرك؟ أو هو مجرد رأس أجوف؟ هل يتمتع جميع هذا الجسم، بما فيه من العظم والظفر، بنوع من الحياة؟ أو أنّ شعوره وإدراكه منحصران في بعض الكائنات التي وُجدت فيه مصادفة كالديدان التي تظهر في الجثة الهامدة، فتمثل تلك الديدان جميع الحيوانات، ومنها الإنسان؟ هل يتحرك هذا الجسم جميعه نحو هدف معين وكمال منشود؟ أو أنه بلا هدف؟ هل تظهر الأعضاء وتزول صدفة؟ أم تخضع لقانون العليّة؛ فلا تقع ظاهرة بلا علّة، ولا يصدر معلول مخصوص إلاّ عن علّة معيَّنة؟ هل النظام المسيطر على هذا الجسم حتمي لا يتخلف؟ أو لا ضرورة فيه ولا حتمية؟ هل لتقدم أعضاء هذا الجسم وتأخرها وترتبها بهذا الشكل المخصوص واقعية أو لا؟ كم يبلغ عدد الأعضاء الكاملة لهذا الجسم؟ وأمثال ذلك.

فالقسم الذي يقتصر على دراسة أعضاء عالم الوجود يُسمّى

بـ«العلم»، والذي يتناول مجموع العالم يُسمّى بـ«الفلسفة».

فلهذا العلم إذاً نمط مخصوص من المسائل يميزها من سائر مسائل العلوم الأخرى التي تدرس موجوداً معيناً، فحينما ندرس هذا النمط المعين بلحاظ معرفة «أجزاء العلوم»، ونحاول أنّ ندرك ـ من الناحية الفنية ـ أنّ هذا النمط من المسائل من عوارض أي موضوع، نجد أنه من عوارض «الموجود بما هو موجود»، ولا يسعنا توضيح هذا المطلب وشرحه في هذه الدروس، فلا بد من الرجوع، في ذلك، إلى الكتب الفلسفية الموسعة.

هذا مضافاً إلى أننا ـ إذا أردنا أنّ نبحث في ماهية الأشياء، من قبيل: ماهية الجسم أو الإنسان وتعريفها الحقيقي، أو أردنا أنّ نبحث عن وجود الأشياء، من قبيل أنّ الدائرة الحقيقية أو الخط الحقيقي موجودان أو لا؟ - لا بد لنا من الرجوع إلى هذا الفن أيضاً؛ لأنّ البحث في هذه الأمور بحث في عوارض الموجود بما هو موجود، فهو ـ في اصطلاح الماهيات ـ من عوارض وأحكام الموجود بما هو موجود، ولهذا البحث أيضاً أطراف متشعبة لا تسعها دروسنا، فلتُطلب في الكتب الفلسفية المطوّلة.

فنتيجة البحث أنه لو سألنا شخص قائلاً: «ما هي الفلسفة؟»، لقلنا له قبل الجواب: إنّ لهذا اللفظ مصطلحاً مخصوصاً لدى كلّ جماعة، فإنّ كان المراد تعريف الفلسفة بحسب اصطلاح المسلمين، فالجواب: أنّ هذه الكلمة اسم جنس لجميع العلوم العقلية، وليست

اسماً لعلم مخصوص حتى يمكن تعريفها. وهي ـ بحسب المصطلح غير الشائع ـ اسم للفلسفة الأولى، أي: العلم الذي يبحث عن أكثر مسائل الوجود كليّة ممّا لا ربط له بموضوع مخصوص مع ارتباطه بجميع الموضوعات، فهي العلم الذي يدرس الوجود بأجمعه بوصفه موضوعاً واحداً.

في الدرس المتقدم عرّفنا الفلسفة في مصطلح الفلاسفة المسلمين، وسنتعرّض هنا إلى بعض التعاريف الأخرى للفلسفة بغية الاطلاع

أسئلة الدرس الأول

ضع علامة صح أو خطأ في ما يأتي:

	صح	خطأ
1 - إن علاقة اللفظ بالمعنى علاقة حقيقية.		
2 - يقدم التعريف اللفظي على التعريف الحقيقي.		
3 - يمكن أن يكون للفظ الواحد عدة معان اصطلاحية.		
4 - أصل كلمة الفلسفة يوناني.		
5 - كلمة فيلسوف تعني محب الحقيقة.		
6 - تقسم الفلسفة النظرية إلى ثلاثة أقسام.		
7 - الفلسفة هي العلم بأحوال الموجود من حيث هو موجود.		
8 - يمكن أن تطلق كلمة الفلسفة وتعني كل العلوم العقلية.		
9 - الفلسفة الأولى تعني العلم بما قبل الطبيعة.		
10 - تحتاج العلوم الأخرى إلى الفلسفة.		

أجب عن الأسئلة الآتية:

1 - اشرح التعريف اللفظي والتعريف المعنوي.

....

....

2 - تحدّث عن نشأة الفلسفة عند اليونان.

....

....

3 - ما هي معاني الفلسفة عند العلماء المتقدمين؟

....

....



الدرس 2

ما هي الفلسفة؟

عليها إجمالاً.

ولكن قبل الخوض في ذكر التعاريف الجديدة نشير إلى خطأ تاريخي أدّى إلى الوقوع في خطأ آخر.

ما بعد الطبيعة "الميتافيزيقا"

إنّ أرسطو أوّل من توصل إلى وجود مجموعة من المسائل لا تدخل في أي علم من العلوم، سواء الطبيعية أو الرياضية أو الأخلاقية أو الاجتماعية أو المنطقية، ولا بدّ من عدّها ضمن علم مستقل، وقد يكون أول من أدرك أنّ «الموجود بما هو موجود» هو المحور الذي يجمع حوله هذه المسائل بوصفها عوارض وأحوالاً له، وربما يكون أول من اكتشف أنّ الرابط بين مسائل كلّ علم ومميّزها من سائر مسائل العلوم الأخرى هو ما يُسمّى بـ«الموضوع» لذلك العلم.

وقد توسعت بالطبع مسائل هذا العلم في ما بعد، فأُضيفت إليه ـ كأي علم آخر ـ بحوث كثيرة، وسيتضح لك ذلك في ما لو قارنت بين ما وراء الطبيعة لـ«أرسطو»، وما وراء الطبيعة لـ«ابن سينا»، وسيزداد الوضوح لو قارنته بما وراء الطبيعة لـ«صدر المتألهين».

ومهما يكن من شيء فإنّ أرسطو هو أول من اكتشف هذا العلم بوصفه علماً مستقلاً، وأفرد له مكاناً بين العلوم الأخرى.

إلاّ أنّ «أرسطو» لم يعنون هذا العلم بعنوان مخصوص، حتى جمعت مؤلَّفاته بعد ذلك في موسوعة علمية، فوقع هذا العلم في الترتيب بعد «الطبيعيات»، فعُرف بـ«الميتافيزيقا»، أي: ما بعد الطبيعة.

ثم جُهلت هذه الحقيقة تدريجاً، فتُوُهِّم أنّ سبب تسمية هذا العلم بـ«ما بعد الطبيعة» أنّ مسائله أو بعض مسائله ـ من قبيل: الله سبحانه، والعقول المجردة ـ خارجة عن الطبيعة، ولذلك أشكل «ابن سينا» على تسمية على هذا العلم بـ«ما بعد الطبيعة» داعياً إلى تسميته بـ«ما قبل الطبيعة»، ذلك لأنّ وجود الله سبحانه قبل الطبيعة لا بعدها[10].

ثم أوقع الخطأُ اللفظي والناشئ من الترجمة بعضَ المتفلسفين المحدثين في خطأ معنوي، فقد تَصوّر جمع غفير من الغربيين أنّ كلمة «ما بعد الطبيعة» مساوية لـ«ما وراء الطبيعة»، وأنّ موضوع هذا العلم أمور خارجة عن الطبيعة، في حين أنّ موضوعه ـ كما علمنا ـ يشتمل على الطبيعة وما وراءها وكلّ ما هو موجود، ونتيجة هذا الخطأ أنهم عرّفوا «الميتافيزيقا» خطأً بـ«علم يبحث عن الله والأمور المجردة عن المادة فقط».

الفلسفة في العصر الحديث

إنّ التغير الذي طرأ على الفلسفة في العصر الحديث ـ الذي

10. الإلهيات من كتاب الشفاء، الطبعة القديمة، ص15.

بدأ من القرن السادس عشر على يد جماعة على رأسهم الفيلسوف الفرنسي «ديكارت»، والفيلسوف الإنجليزي «بيكون» ـ هو أنّ الأسلوب القياسي والعقلي تخلى عن مكانه في جميع العلوم للأسلوب التجريبي والحسّي، فخرجت العلوم الطبيعية بأجمعها عن دائرة الأسلوب القياسي، ودخلت في مجال الأسلوب التجريبي، في حين اتخذت الرياضيات حالة نصف قياسية ونصف تجريبية.

ثم ذهب الوهم ببعضٍ إلى عدم جدوائية الأسلوب القياسي، فلا أساس للعلم الذي يحاول استعمال القياس فقط دون التجربة العلمية، وبما أنّ علوم ما بعد الطبيعة من هذا القبيل ـ أي: لا مدخلية للتجربة فيها ـ فليس لها اعتبار، فمسائل هذا العلم غير جديرة بالبحث والتحقيق نفياً أو إثباتاً، فوضعت هذه الجماعة إشارة بالقلم الأحمر حول العلم الذي كان يعدّ يوماً من أرفع العلوم وأشرفها، بل سلطانها، وألغت وجود علم اسمه ما بعد الطبيعة، أو الفلسفة الأولى، بل لا يمكن له أنّ يوجد، وبذلك سلبت الإنسان أعزّ ما يحتاج إليه العقل البشري.

ومنحت جماعة أُخرى الأسلوب القياسي بعض الاعتبار، ورأت ضرورة الاستفادة منه في ما بعد الطبيعة والأخلاق، وبذلك ظهر مصطلح جديد؛ إذ سُمّي ما يُستعمل فيه الأسلوب التجريبي بـ«العلم»، وما يُستعمل فيه القياس ـ أعمّ من الميتافيزيقا والأخلاق والمنطق وغيرها ـ بـ«الفلسفة»، فيكون تعريف الفلسفة ـ في مصطلح هؤلاء ـ عبارة عن: «العلوم التي تُدرس من خلال

الأسلوب القياسي فقط، ولا يتطرق إليها الأسلوب التجريبي أبداً».

فتكون الفلسفة ـ بناءً على هذا الرأي ـ اسماً عاماً لا مختصاً كما هو رأي المتقدمين، أي ليست اسماً لعلم معين، بل تنضوي تحتها عدّة علوم، إلاّ أنّ دائرة الفلسفة ـ في مصطلح هؤلاء ـ أضيق منها في مصطلح المتقدمين، لاشتمالها على علم ما بعد الطبيعة والأخلاق والمنطق وعلم الحقوق وبعض العلوم الأخرى، دون الرياضيات والطبيعيات، خلافاً لمصطلح المتقدمين الشامل للرياضيات والطبيعيات أيضاً.

إنّ الجماعة الأولى التي أنكرت ما بعد الطبيعة والأسلوب القياسي مطلقاً، معتمدةً العلوم الحسيّة والتجريبية فقط، انتبهت شيئاً فشيئاً إلى أنها لو حصرت كلّ الأشياء في العلوم التجريبية ـ وهي علوم ذات مسائل جزئية تبحث في موضوعات مخصوصة ـ ستُحرَم تماماً معرفة العالم بشكل كلّي، وهو ما تدّعي الفلسفة أو ما بعد الطبيعة التصدي لبيانه، ومن هنا ظهر تفكير جديد، صار في ما بعد أساس (الفلسفة العلمية)، بمعنى أنّ الفلسفة التي تعتمد على العلوم اعتماداً كاملاً تتمخّض عن مسائل كلّية تسمّى بـ«الفلسفة»؛ وذلك بمقارنة بعض العلوم ببعضها الآخر، وربط مسائلها، والوقوف على نوع من الارتباط الكلّي بين قوانين ومسائل العلوم، وقد سلك هذا الأسلوب الفيلسوف الفرنسي «أوجست كونت»، والفيلسوف الإنجيلزي «هربرت سبنسر».

فلم تعد الفلسفة ــ من وجهة نظر هذه الجماعة ــ علماً

مستقلاً بلحاظ الموضوع أو المبادئ؛ إذ كان موضوعها «الموجود بما هو موجود»، ومبادئها ــ أو أهم مبادئها في الأقل ــ من البديهيات الأولية، فصارت علماً وظيفته دراسة ما تنتجه العلوم الأخرى، والربط بينها، واستخراج مسائل أكثر كلّية من مسائل العلوم المحدودة، وهذا ما تجده في الفلسفة التحققية «الوضعية» لـ«أوجست كونت»، والفلسفة التركيبية لـ«هربرت سبنسر».

فالفلسفة ــ بنظر هؤلاء ــ ليست علماً مستقلاً عن سائر العلوم، بل نسبة العلوم إلى الفلسفة كنسبة مقدار من المعرفة إلى مقدار أكثر منه، أي: أنّ الفلسفة إدراك أوسع وأكثر كليةً للأشياء التي تعرفها وتدركها سائر العلوم.

وقد رأى بعض آخر مثل «كانت» أنّ من الضروري ـ قبل كلّ شيء ــ التحقيق في المعرفة نفسها، والقوة التي أوجدت هذه المعرفة، وهي العقل، فشرع في دراسة عقل الإنسان، وسمّى دراسته بـ«الفلسفة» أو«الفلسفة النقدية: Critical Philosophy» وفلسفة «كانت» لا تشترك طبعاً مع ما يُسمّى عند المتقدمين بالفلسفة إلاّ في التسمية، كما أنها لا تشترك مع فلسفة أوجست كونت التحققية «الوضعية»، وفلسفة سبنسر التركيبية إلاّ في التسمية أيضاً؛ وذلك لأنها أقرب إلى المنطق ــ الذي هو نوع مخصوص من معرفة التفكير ـ منها إلى الفلسفة التي هي معرفة العالم.

وهكذا أُطلق لفظ الفلسفة في العالم الغربي تدريجاً على ما ليس بعلم، أي: ما لا يندرج في علم معين من العلوم الطبيعية أو

الرياضية، ويُعدُّ مع ذلك نظرية في الكون والإنسان أو الاجتماع.

ولو نظر شخص في جميع هذه النظريات وقرأ تعاريفها لما وجد أيّ اشتراك بينها سوى عدم علميتها.

وقد ذكرنا هذا المقدار كنموذج لنعرف أنّ الفرق بين الفلسفة قديماً وحديثاً ليس كالفرق بين العلوم القديمة والحديثة، فهناك الطب القديم والحديث، والهندسة القديمة والحديثة، وعلم النفس القديم والحديث، وعلم النبات القديم والحديث، وهكذا... ولا يوجد أيّ فارق ماهوي بين قديمها وحديثها، فلا تطلق كلمة الطبّ قديماً على غير الطبّ حديثاً؛ إذ إنّ لكلا الطبَّين تعريفاً واحداً، وهو عبارة عن: «معرفة أحوال وعوارض جسم الإنسان، من حيث الصحة والسقم»، والاختلاف بين الطب القديم والحديث يكمن في طريقة دراسة الظواهر، فإنّ الطب الحديث يمتاز من القديم بغلبة الطابع التجريبي عليه، خلافاً للطبّ القديم الذي كان يغلب عليه الطابع الاستدلالي والقياسي، والشيء الآخر الذي يمتاز به أحدهما من الآخر هو أنّ الطبّ القديم ناقص، في حين أنّ الطبّ الحديث كامل، وهكذا الحال في سائر العلوم الأخرى.

أمّا «الفلسفة» فإنها تطلق قديماً وحديثاً على معانٍ مختلفة، ولها بالنسبة إلى كلّ معنى تعريف مستقل، فقد تقدم أنّ كلمة «الفلسفة» أُطلقت قديماً على «مطلق العلوم العقلية» تارة، واقتصرت على واحد من شعبها تارة أخرى، وهو «ما بعد الطبيعة»، أو «الفلسفة الأولى»، كما أُطلقت هذه الكلمة حديثاً على معانٍ

متعددة، ولكلّ واحد منها تعريفه الخصوص.

انفصال العلوم عن الفلسفة

من الأخطاء الفاحشة والشائعة ـ التي تسربت إلينا من الغرب، وشاعت بين مقلّديهم الشرقيين ـ خرافة انفصال العلوم عن الفلسفة، والذي أدّى إلى هذا التوّهم هو التغير الذي طرأ على الفلسفة كمصطلح، فذهب بهم الوهمُ إلى أنّ التغير قد طرأ على المعنى، فزعموا أنّ العلوم قد انفصلت عن الفلسفة، فقد تَقدّم أنّ كلمة الفلسفة أو الحكمة كانت تطلق في مصطلح المتقدمين على العلوم العقلية والفكرية غالباً، وعلى هذا المصطلح كانت الفلسفة «اسماً عاماً» و«اسم جنس»، وليست «اسماً مخصوصاً». وفي المرحلة المتأخرة اختص لفظ الفلسفة بما بعد الطبيعة والمنطق ومعرفة الجمال وأمثال ذلك، مما أدّى إلى توهُّم أنّ الفلسفة قديماً كانت علماً واحداً يضمُّ مسائل من قبيل: الإلهيات والطبيعيات والرياضيات وسائر العلوم، ثم انفصلت واستقلت الطبيعيات والرياضيات عن الفلسفة.

وهذا من قبيل لفظ «الجسم» الذي يطلق على الشكل الظاهري للإنسان في قبال الروح، ويشتمل على جميع أعضاء الإنسان من رأسه إلى قدميه، فلو فُرض أنّ هذه الكلمة أُطلقت في مصطلح ثانٍ على الجزء الواقع أسفل رقبة الإنسان في قبال الرأس، فسيُتوهّم عندها أنّ رأس الإنسان قد انفصل عن جسمه، أي: أنّ التغير

اللفظي سيؤدي إلى وقوع الآخرين في خطأ معنوي؛ إذ يحسبون أنّ التغير قد طرأ على المعنى أيضاً.

فهكذا الأمر بالنسبة إلى مقولة انفصال العلوم عن الفلسفة، فقد كانت العلوم تندرج في عنوان الفلسفة، وفي العصر الحديث اختص لفظ الفلسفة بواحد من تلك العلوم، وهذا التغير لا ربط له بانفصال العلوم عن الفلسفة، إذ لم تكن العلوم جزءاً من الفلسفة بمعناها المخصوص حتى تنفصل عنها.

أسئلة الدرس الثاني

ضع علامة صح أو خطأ في ما يأتي:

	صح	خطأ
1 - أرسطو أول من توصل إلى وجود مجموعة مسائل غير داخلة تحت أي علم.		
2 - الميثافيزيقيا تعني ما بعد الطبيعة.		
3 - كلمة ما بعد الطبيعة تعني ما وراء الطبيعة.		
4 - العلم الميتافيزيقي يبحث في الأمور المجردة عن المادة.		
5 - احتل الأسلوب التجريبي مكان القياسي في العصر الحديث.		
6 - رفض الغربيون كل ما ليس للتجربة مدخلية في إثباته.		
7 - اعترفت الفلسفة الوضعية أن الفلسفة علمٌ مستقلٌ بذاته.		
8 - انفصلت حديثاً العلوم عن الفلسفة.		
9 - إنَّ التغير اللفظي سيؤدي إلى الوقوع في خطأ معنوي.		
10 - لم تكن العلوم جزءاً من الفلسفة بمعناها المخصوص.		

أجب عن الأسئلة الآتية:

1 - وضح الفارق بين ما بعد الطبيعة وما وراء الطبيعة.

....

....

2 - اشرح وضع الفلسفة في العصر الحديث.

....

3 - ناقش قول البعض بانفصال العلوم عن الفلسفة.

الدرس 3

الفلسفة الإشراقية والفلسفة المشّائية

تنقسم الفلسفة الإسلامية إلى مدرستين: الإشراقية، والمشّائية. وأمّا الإشراقية فيتزعمها «الشيخ شهاب الدين السهروردي» من علماء القرن السادس، كما يتزعم المدرسة المشّائية في الإسلام «الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا»، هذا ويُعدُّ الإشراقيون أتباعاً لأفلاطون، والمشاؤون أتباعاً لأرسطو، والاختلاف الجوهري بين هاتين المدرستين يكمن في أنّ المدرسة الإشراقية لا تكتفي في دراسة الفلسفة ـ وبخاصة «الحكمة الإلهية» ـ بمجرد الاستدلال العقلي، بل تدّعي لزوم مجاهدة النفس وتزكيتها للوصول إلى الحقائق، خلافاً لمدرسة المشّائين التي تعتمد الاستدلال فقط.

إنّ كلمة «الإشراق» التي تعني انبثاق النور صالحة لبيان الطريقة المدرسية للإشراقيين، إلاّ أنّ كلمة «المشاء» ـ المأخوذة من المشي، أو بمعنى كثير المشي ـ هي مجرد تسمية لا تبين الطريقة المدرسية للمشائين، فقد قيل في بيان سبب إطلاق هذه التسمية على أرسطو وأتباعه: إنّ أرسطو دأب على تعليم تلاميذه ماشياً معهم، فإذا أردنا أنّ نستعمل فيهم كلمة وتسمية تحمل في طياتها طريقتهم الفلسفية فلا يوجد أفضل من كلمة الاستدلاليين، وعليه تنقسم الفلسفة الإسلامية إلى المدرستين: الإشراقية والاستدلالية.

ولا بد هنا من تحقيق المسألة الآتية: هل هناك حقاً اختلاف في الرؤى بين أفلاطون وتلميذه أرسطو؟ وهل الطريقة التي أفادها «الشيخ شهاب الدين السهروردي» ـ الذي سنسميه بشيخ الإشراق ـ هي طريقة أفلاطون، وأنّ أفلاطون كان يدعو إلى الرياضات الروحية والمجاهدات النفسية والمكاشفات القلبية، ويميل ـ كما يقول شيخ الإشراق ـ إلى «الحكمة الذوقية»؟ وهل المسائل التي اختلفت فيها المدرستان في عصر شيخ الإشراق وبعده ـ كأصالة الماهية وأصالة الوجود، وكثرة الوجود ووحدته، ومسألة الجعل، ومسألة تركُّب الجسم من الهيولى والصورة وعدم تركُّبه، ومسألة المُثُل والأرباب والأنواع، وقاعدة إمكان الأشرف، وعشرات المسائل الأخرى المشابهة ــ كانت بأجمعها مورد اختلاف بين أرسطو وأفلاطون؟ أو أنها بأجمعها أو بعضها ـ على الأقل ـ حدثت في ما بعد، ولم تخطر ببال أفلاطون وأرسطو؟ والذي يُمكننا قوله هنا: أنّ من المتسالَم عليه إجمالاً، وجود اختلاف في الرؤى بين أفلاطون وأرسطو، فقد ردّ أرسطو الكثير من آراء أفلاطون، وجاء بغيرها.

وفي المرحلة الإسكندرية ـ التي تعدّ حدّاً فاصلاً بين المرحلتين اليونانية والإسلامية ـ كان أتباع أفلاطون وأرسطو يؤلّفون فرقتين مختلفتين، وقد دوّن الفارابي كتاباً صغيراً اسمه «الجمع بين رأيي الحكيمين» عرض فيه آراء هذين الفيلسوفين، وسعى ـ بنحو من الأنحاء ـ إلى التوفيق بينهما.

والذي نراه ـ عند دراسة كتب أفلاطون وأرسطو والكتب الأخرى

التي كُتبت في بيان آرائهما، وبالالتفات إلى مسار الفلسفة في المرحلة الإسلامية ـ أنّ أكثر المسائل الخلافية بين الإشراقيين والمشّائين في الفلسفة الإسلامية، ما هي إلاّ مجموعة من المسائل المستحدثة، لا ربط لها بأفلاطون وأرسطو أبداً، من قبيل: الماهية والوجود، والجعل، وتركُّب الجسم وبساطته، وقاعدة إمكان الأشرف، ووحدة الوجود وكثرته. فالاختلاف بينهما لا يعدو ما ذكره الفارابي في كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين»، وهو غير ما تقدم ذكره.

ومن وجهة نظرنا هناك ثلاث مسائل مهمة وقعت مورد اختلاف بين أفلاطون وأرسطو، وسيأتي توضيحها.

والأهمّ من كلّ شيء ممّا يدعو إلى التأمّل والتشكيك، أنّ يكون أفلاطون من الدعاة إلى مجاهدة النفس والرياضات الروحية، فلا يمكن الاقتناع بأنّ أفلاطون وأرسطو كانت لديهما طريقتان، هما: الإشراقية، والاستدلالية، فإننا نستبعد أنّ يكون أفلاطون معروفاً في عصره ـ أو العصور القريبة منه ـ بكونه من دعاة الإشراق النفساني، كما أنه ليس من المعلوم انحصار كلمة «المشائين» في أرسطو وأتباعه؛ إذ يقول الشهرستاني في الجزء الثاني من كتابه «الملل والنحل»: أمّا المشاؤون فهم أهل «لوقين»، وقد كان أفلاطون يدرس الحكمة ماشياً إجلالاً لها، فتبعه أرسطو، ولذا عرف «أرسطو» وأتباعه بالمشائين».

ولا يمكن التشكيك طبعاً في تسمية أرسطو وأتباعه بالمشائين، واستمرار هذه التسمية في العصور الإسلامية، إلاّ أنّ الذي يقبل الشك

والتردد، بل النفي والإنكار، هو أنّ يكون «أفلاطون» إشراقياً، فإننا لا نجد أثراً لكون أفلاطون فيلسوفاً إشراقياً داعياً إلى الحكمة الذوقية في كلام الفلاسفة الذين سبقوا شيخ الإشراق، كالفارابي، وأبي علي بن سينا، أو مؤرخي الفلسفة، كالشهرستاني، بل لا نجد أثراً لمصطلح «الإشراق» نفسه[11]، والذي صرّح بهذه الكلمة هو شيخ الإشراق، وقد زعم أيضاً في مقدمة كتابه «حكمة الإشراق»: أنّ جماعة من الفلاسفة المتقدمين كفيثاغورس وأفلاطون كانوا من دعاة الحكمة الذوقية والإشراقية، وزعم أنّ أفلاطون رئيس الإشراقيين.

ونحن نرى أنّ شيخ الإشراق قد اختار الطريقة الإشراقية متأثراً بالعرفاء والمتصوفة من المسلمين، وقد ابتكر مزج الإشراق بالاستدلال، إلاّ أنه نسب هذه الطريقة ـ ربما لتحظى بالقبول ـ إلى جماعة من المتقدمين، ولم يُقدّم أي دليل على ذلك، كما أنه لم يقدم دليلاً بشأنّ حكماء إيران القديمة، ولو كان لديه دليل لذكره،

11. يرى "هنري كوربن" أنّ أول من استعمل هذه الكلمة في العالم الإسلامي شخص يدعى: ابن الوحشية "حوالي نهاية القرن الثالث، وبداية القرن الرابع للهجرة"، راجع كتاب: "سه حكيم مسلمان، ص73 و182 الطبعة الثانية".

يقول السيد حسن تقي زادة في ملاحظات "تاريخ علوم در إسلام" في مجلة "مقالات وبررسيها" التي تصدر عن قسم التحقيق في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة طهران، العدد 3 و4، ص213، بعد ذكر كتاب مجهول منسوب إلى ابن الوحشية هذا: "والكتاب الآخر لابن الوحشية النبطي، اسمه "الفلاحة النبطية"، ينسبه أيضاً إلى فيلسوف بابلي اسمه "قوثامي" ترجمه من أقدم كتب "قمبوشاد" البابلية وقد نسب ابن خلدون ــ برغم أسلوبه التحقيقي ــ الكتاب الثاني إلى النبطيين الذين ترجموه من اليونانية إلى العربية. ولكن اتضح فيما بعد من خلال دراسات غوتشميد ونولدكه الألماني ــ وبخاصة نالينو الإيطالي ــ أنّ هذا الكتاب منحول، ومليء بالأباطيل، بل يرى نالينو أنّ ابن الوحشية شخصية مختلفة، وأنّ أبا طالب الزيّات قد اختلق جميع هذه الأباطيل ونسبها إلى هذا الشخص المزعوم، كما يرى المحققون أنّ هذا النوع من الكتب من مؤلفات الشعوبية الذين حاولوا أنّ يثبتوا أنّ العلوم كانت عند الأعاجم، ولم يكن لدى العرب منها شيء.

فلا يبعد أنّ يكون كتاب "الفلاحة النبطية" هو الذي أوقع شيخ الإشراق في الاشتباه، أو كتاب آخر مثله من كتب الشعوبية، وليس بأيدينا كتاب "الفلاحة النبطية" لنقارن ما فيه بما وصلنا من شيخ الإشراق في هذا المجال.

ولما ترك هذه المسألة مبهمة ومجملة.

إنّ بعض مؤرخي الفلسفة ممّن ذكر آراء أفلاطون لم يتطرق إلى طريقته الإشراقية أبداً، فإنك لا تجد في «الملل والنحل» للشهرستاني، أو «تاريخ الفلسفة» للدكتور «هومن»، أو «قصة الفلسفة» لول ديورانت، أو «سير حكمت در أُوربا» أيَّ ذكر لطريقة أفلاطون الإشراقية بالشكل الذي يدّعيه شيخ الإشراق. نعم تجد في كتاب «سير حكمت در أُوربا» موضوع الحبّ الأفلاطوني، إذ ينقل عن أفلاطون قوله: "إنّ الروح قبل نزولها إلى الدنيا رأت الجمال المطلق، فهي لذلك تتذكره حينما ترى الجمال الظاهري في هذه الدنيا، فيشتد حزنها لفراقه. وإنّ الحبّ الجسماني مجازي كالحسن الصوري، إلاّ أنّ الحبّ الحقيقي شيء آخر، وهو سبب الإدراك الإشراقي، وبلوغ الحياة الخالدة".

إنّ الحبّ الذي تحدث عنه أفلاطون ـ وعرف في ما بعد بالحبّ الأفلاطوني ـ هو حبّ الجمال الذي يرى له أفلاطون ـ عند الحكماء على الاقل ـ جذوراً إلهية، ولا ربط لهذا الحبّ بما ذكره شيخ الإشراق في باب تهذيب النفس، والسلوك العرفاني إلى الله سبحانه.

إلاّ أنّ «برتراند رسل» ذكر في الجزء الأول من كتابه «تاريخ الفلسفة» امتزاج التعقل والإشراق في فلسفة أفلاطون مراراً دون أنّ يقدّم دليلاً على ذلك، ولم يوضّح أنَّ إشراق أفلاطون يحصل من طريق مجاهدة النفس وتزكيتها، أو أنّه وليد حبّ الجمال. والتحقيق

بشكل أوسع بحاجة إلى دراسة جميع كتب أفلاطون مباشرة.

نعم يمكن قبول نسبة الإشراق إلى «فيثاغورس»، ويبدو أنّه استهلمه من الشرقيين. ويدّعي برتراند رسل أنّ أفلاطون ـ الذي يراه إشراقياً ـ قد تأثر في ذلك بفيثاغورس[12].

ومن بين آراء أفلاطون ـ سواءٌ اعتبرناه إشراقياً أم لا ـ ثلاث مسائل تؤلّف الأسس الشاخصة في فلسفته، وقد خالفه أرسطو فيها جميعاً، وهي:

1 - نظرية المُثُل، ومفادها أنّ ما نشاهده في هذا العالم ـ من الجواهر والأعراض ـ له حقيقة ووجود أصيل في عالم آخر، وأنّ أفراد هذا العالم ما هي إلاّ ظلال لحقائق ذلك العالم، فلجميع أفراد الإنسان الذين يعيشون في هذا العالم أصل وحقيقة في عالم آخر، والإنسان الأصيل والحقيقيّ هو إنسان ذلك العالم، وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الأشياء الأخرى.

ويسمّي أفلاطون تلك الحقائق بـ«Idea»، وترجمت إلى العربية بـ«المُثُل»، كما سميت جميع تلك الحقائق بـ«المثل الأفلاطونية»، وقد أنكر ابن سينا نظرية المثل بشدة، في حين أيّدها شيخ الإشراق بشدة، وكذا الميرداماد، وصدر المتألهين، إلاّ أنّ تفسير هذين الأخيرين ـ وبخاصة الميرداماد ـ لنظرية المثل يختلف عن تفسير أفلاطون وشيخ الإشراق، كما أيّد نظريةَ المثل في الفترة الإسلامية «المير

12. للاطلاع على فلسفة "فيثاغورس" راجع الجزء الثاني من "الملل والنحل" للشهرستاني، والجزء الأول من "تاريخ الفلسفة" لبرتراند رسل.

فندرسكي» من فلاسفة العصر الصفوي، وله قصيدة بالفارسية يُبيِّن فيها رأيه في المُثل.

2 - إنّ الروح قبل تعلُّقها بالبدن كانت موجودة ومخلوقة في عالم أسمى وأرفع، وهو عالم المثل نفسه، وبعد أنّ خلقت الأبدان تعلقت الأرواح بها، وحلّت فيها.

3 - ومفاد المسألة الثالثة ـ التي تقوم على المسألتين السابقتين، وتعدّ كنتيجة لهما ـ أنّ العلم ليس سوى استذكار، وليس تعلُّماً حقيقياً، بمعنى أنّ كلّ ما نتعلمه في هذا العالم ـ ونتصوره شيئاً مجهولاً تعلّمناه أول مرة ـ ما هو في الحقيقة إلاّ استحضار لتلك الأمور التي عرفناها سابقاً في عالم المثل؛ وذلك لما تقدم أنّ الروح قبل تعلُّقها بالبدن كانت مخلوقة في عالم أرفع، وقد شاهدت فيه «المثل»، وذكر أنّ حقيقة كلّ شيء هي «مثال» ذلك الشيء، فتكون الأرواح قد أدركت المثل والحقائق في وقت سابق، إلاّ أنها بمجرد أنّ تحلّ في الأبدان تنسى ما رأته في عالم المثل؛ وذلك لأنّ الأبدان بالنسبة إلى الأرواح بمنزلة الستارة التي توضع على المرآة، فهي تحول دون وصول الضوء وانطباع الصور فيها، وبفعل الديالكتيك، أي: البحث والجدل والطرق العقلية، أو بفعل الحبّ، أو المجاهدات الروحية والرياضات النفسية ـ على ما يراه شيخ الإشراق وأضرابه ـ تنزاح تلك الستارة، فيسطع النور على المرآة وتظهر فيها الصور.

وقد خالف أرسطو جميع هذه الصور، فأنكر أولاً وجود كلّيات مثالية

ومجـردة وملكوتية؛ لأنه يعدّ الكلّي ـ أو بتعبير أصح: «كلّية الكلّي» ـ مجرد أمر ذهني.

ورأى ثانياً أنّ الـروح تُخلق بعد خلق البدن، أي: مقارنة لاكتمال البدن، وأنّ البدن ليس حجاباً مانعاً بالنسبة إلى الـروح، بل الأمر بعكس ذلـك، فإنه أداة بيد الـروح للوصول إلى المعلومات الجديدة، فالـروح إنمـا تحصل على المعلومات بوساطة الحـواسّ المـوجودة في البدن.

وثالثاً: أنّ الروح لم تكن سابقاً في عالم آخر لتحصل على المعلومات فيه.

وقـد اسـتمرّ الخـلاف ــ في هـذه المسـائل المهـمة، وغـيرهـا من المسائل التي لا ترقى إلى أهميتها ـ بين الفلاسفة الذيـن جـاؤوا بعدهما، فظهر في المدرسة الإسكندرية أنصار لأفلاطون كما ظهر أنصار لأرسطو، فسُمّي أتباع أفلاطون في هذه المرحلة بالأفلاطونيين الجُـدُد. وقـد أسس هـذه المدرسة شخص مصري اسمه «آمونياس ساكاس»، ومـن أبـرز روّاد هـذه المدرسة شخص مصري من أصل يوناني اسمه «أفلوطين»، وكـان المؤرخـون المسلمون يسمّونه «الشيخ اليوناني».

وقـد جـاء الأفلاطونيون الجـدد بـأُمـور جديد ربّمـا استقوها من المصادر الشرقية. وكان عدد أنصار أرسطو من الإسكندريين كثيراً، فشرحوا كتب أرسطو، وكـان من أبرزهم «تامسطيوس» و«إسكندر الأفريدوسي».

أسئلة الدرس الثالث

ضع علامة صح أو خطأ في ما يأتي:

	صح	خطأ
1 - يتزعم المدرسة الإشراقية الشيخ السهروردي.		
2 - على رأس الفلسفة المشائية يقف الشيخ ابن سينا.		
3 - يُعتبر الإشراقيون أتباع أرسطو.		
4 - سُمّي بالمشائي لأنّ أرسطو كان يُدّرس تلامذته ماشياً.		
5 - تعتبر المرحلة الاسكندرية فاصلاً بين المرحلتين الإسلامية واليونانية.		
6 - كان أفلاطون يدعو إلى المجاهدة النفسية والروحية.		
7 - الحب الأفلاطوني هو حب الجمال.		
8 - إنّ هذا العالم هو انعكاس للعالم الحقيقي كما رآه أفلاطون.		
9 - خُلقت الروح قبل البدن وفي عالم آخر عند أفلاطون.		
10 - وافق أرسطو أفلاطون في نظرية عالم المُثل.		

أجب عن الأسئلة الآتية:

1 - ما هو الاختلاف بين المدرستين الإشراقية والمشائية.

....

....

2 - تحدث عن نظرية المثل عن أفلاطون.

....

....

3 - قارن بين رأي أرسطو ورأي أفلاطون في موضوع خلق الروح.

....

....

الدرس 4

المدارس الفكرية الإسلامية

ذكرنا في الدرس السابق المدرسة الفلسفية الإشراقية والفلسفة المشائية باختصار، كما ذكرنا مجموعة من المسائل الخلافية بين هاتين المدرستين، وقد تقدّم أنّ أفلاطون ـ بناءً على المشهور ـ زعيم المدرسة الإشراقية، وأنّ أرسطو زعيم المدرسة المشائية، وأشرنا إلى استمرار هاتين المدرستين في العصور الإسلامية، فلبعض الفلاسفة المسلمين منهج إشراقي، ولبعضهم منهج مشائي.

وهناك في العالم الإسلامي مدارس فكرية أخرى تختلف عن المدرستين المتقدمتين، ولقد قامت بدور هام وأساسي في تطوير الثقافة الإسلامية، فلا بد من الإشارة إليها أيضاً، والمهم من بينها مدرستان:

1 - **المدرسة العرفانية.**

2 - **المدرسة الكلامية.**

إنّ العرفاء والمتكلمين لم يعتبروا أنفسهم أتباعاً للفلاسفة، سواءً الإشراقيون أم المشاؤون، بل وقفوا ضدهم بشدة، ممّا ترك في الفلسفة الإسلامية تأثيراً ملحوظاً، لقد أدّى العرفان والكلام إلى تنشيط حركة الفلسفة الإسلامية، وفتح آفاقاً جديدة أمام الفلاسفة، فالكثير من المسائل المذكورة في الفلسفة الإسلامية قد أثاره المتكلمون والعرفاء،

برغم أنّ آراء الفلاسفة تختلف عن آراء العرفاء والمتكلمين.

وعليه يكون مجموع المدارس الفكرية الإسلامية أربعاً. وبديهي أننا نريد المدارس الفكرية ذات الطابع الفلسفي العام، بمعنى معرفة الوجود والعالم، فنحن ـ إذ نبحث هنا في كلّيات الفلسفة ـ لا نتعرض إلى المدارس الفكرية الفقهية، أو التفسيرية، أو الروائية، أو الأدبية، أو السياسية، أو الأخلاقية؛ لأنّها من وادٍ آخر.

ثمّ إنَّ جميع هذه المدارس تمتاز ـ تأثُّراً بالتعاليم الإسلامية ـ بطابع مخصوص من المدارس التي تكوّنت خارج الأُطر الإسلامية، وبعبارة أخرى: غلبت عليها روح الثقافة الإسلامية، فتكون المدارس الفلسفية الإسلامية كالآتي:

1 - **المدرسة الفلسفية الاستدلالية المشائية**، وأتباعها كثيرون؛ إذ ينتمي إليها أكثر الفلاسفة المسلمين، من قبيل: الكندي، والفارابي، وابن سينا، والخواجة نصير الدين الطوسي، والميرداماد، وابن رشد الأندلسي، ويُعتبر ابن سينا النموذج الكامل لهذه المدرسة، فإنّ كتبه الفلسفية كلّها ـ من قبيل: «الشفاء» و«الإشارات» و«النجاة» و«دانش نامه علائي» و«المبدأ والمعاد» و«التعليقات» و«المباحثات» و«عيون الحكمة» ـ في الفلسفة المشائية، وهذه المدرسة تعتمد الاستدلال والبرهان العقلي فقط.

2 - **المدرسة الفلسفية الإشراقية**، وعدد المنتسبين إليها قليل بالقياس إلى المدرسة المشائية، وقد شادها «شيخ الإشراق السهروردي»، وكان لقُطب الدين الشيرازي والشهرزوري وغيرهما

طريقة إشراقية، ويعدّ «شيخ الإشراق» نفسه النموذج الكامل لهذه المدرسة، فصنّف فيها كتباً كثيرة، من قبيل: «حكمة الإشراق» و«التلويحات» و«المطارحات» و«المقارنات» و«هياكل النور»، وأشهرها كتاب «حكمة الإشراق»، فقد انفرد هذا الكتاب بأسلوبه الإشراقي الخالص، كما أنّ لشيخ الإشراق بعض الرسائل باللغة الفارسية، منها «أواز پر جبرئيل» و«عقل سرخ» وغيرهما.

وتعتمد هذه المدرسة شيئين هما:

أولاً: الاستدلال والبرهان العقلي.

وثانياً: المجاهدة الروحية وتزكية النفس، فلا ترى هذه المدرسة الاستدلال العقلي وحده كافياً في اكتشاف حقائق العالم.

3- **المدرسة السلوكية العرفانية**، ويُعتمد فيها العرفان والتصوف على تصفية النفس، من خلال السلوك والتقرب إلى الله حتى بلوغ الحقيقة، ولا يعتمد الاستدلال العقلي أبداً، وترى هذه المدرسة أنّ يد الاستدلاليين جذّاء، وليس الهدف لديها كشف الحقيقة فقط، بل الوصول إليها كذلك.

وينتمي إلى هذه المدرسة كثير من العرفاء البارزين في العالم الإسلامي، منهم: أبو يزيد البسطامي، والحلّاج، والشبلي، والجُنيد البغدادي، وذو النون المصري، وأبو سعيد أبو الخير، والخواجة عبد الله الأنصاري، وأبو طالب المكي، وأبو نصر السرّاج، وأبو القاسم القشيري، ومحيي الدين بن عربي الأندلسي، وابن الفارض المصري، والمولوي الرّومي.

ويُعتبر محيي الدين بن عربي النموذج الكامل في العرفان الإسلامي؛ إذ جعل من العرفان علماً مدوَّناً، وقد تأثر به كلّ من جاء بعده.

وتشترك المدرستان العرفانية والإشراقية في جهة، وتختلفان في جهتين، فكلتا المدرستين تعتمد على تهذيب النفس وتزكيتها، وتختلفان في ما يلي:

أولاً: في أنّ العارف ينفي الاستدلال كلاًّ، خلافاً للفيلسوف الإشراقي الذي يحتفظ به إلى جانب تزكية النفس.

ثانياً: أنّ غاية الفيلسوف الإشراقي ـ كأيٍّ فيلسوف آخر ـ كشف الحقيقة، في حين يهدف العارف إلى بلوغها.

4- المدرسة الاستدلالية الكلامية، فالمتكلمون ـ كالفلاسفة المشائين ـ يعتمدون على الاستدلال العقلي، إلاّ أنهم يختلفون عنهم في شيئين:

الأول: أنّ القواعد والمبادئ العقلية التي يفتتح بها المتكلمون بحوثهم تختلف عن القواعد والمبادئ العقلية التي يفتتح بها الفلاسفة بحوثهم، فإنّ أهمّ ما يفتتح به المتكلمون ـ وبخاصة المعتزلة منهم ـ بحوثهم قاعدة «الحسن والقبح»، إلاّ أنّ المعتزلة يرون الحسن والقبح عقليين، في حين يراهما الأشاعرة شرعيين، وقد رتّب المعتزلة على هذه القاعدة مجموعة من القواعد الأخرى، من قبيل: «قاعدة اللطف»، و«وجوب الأصلح على الباري تعالى»، وكثيرٍ من الأمور الأخرى.

إلاّ أنّ الفلاسفة يرون أنّ قاعدة الحسن والقبح من القواعد

البشرية الاعتبارية، كسائر المقبولات والمعقولات العملية المذكورة في المنطق، والتي لا تُستخدم إلاّ في «الجدل» دون «البرهان»، ولذا يسمّي الفلاسفة الكلام بـ«بالحكمة الجدلية»، لا «الحكمة البرهانية».

الثاني: أنّ المتكلم ـ خلافاً للفيلسوف ـ يرى نفسه مسؤولاً في الدفاع عن حياض الإسلام، في حين أنّ البحث الفلسفي بحث حرّ، بمعنى أنّ الفيلسوف ليس له هدف أو عقيدة معينة يرى نفسه ملزماً بالدفاع عنها.

وينقسم الكلام بدوره إلى ثلاثة أقسام:

1 - طريقة المعتزلة الكلامية.

2 - طريقة الأشاعرة الكلامية.

3 - طريقة الشيعة الكلامية.

ولا يسعنا هنا شرح هذه الطرق بشكل كامل؛ إذ يحتاج كلّ واحدٍ منها إلى بحث مستقل.

والمعتزلة كثيرون، منهم: أبو الهُذيل العلاّف، والنظّام، والجاحظ، وأبو عبيدة معمّر بن المثنى، في القرنين الثاني والثالث الهجري، والقاضي عبد الجبار المعتزلي في القرن الرابع، والزمخشري في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس.

ويُعدّ الشيخ أبو الحسن الأشعري المتوفّى سنة 330 هجرية النموذج الكامل لمدرسة الأشاعرة، وقد التزم القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين الجويني، والغزالي، وفخر الدين الرازي طريقة الأشاعرة.

ومتكلمو الشيعة كثيرون أيضاً، فقد كان هشام بن الحكم ـ وهو من أصحاب الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) ـ متكلماً شيعياً، وكان في آل نوبخت ـ وهم أسرة شيعية إيرانية ـ متكلمون حاذقون، كما يُعدّ الشيخ المفيد، والسيد المرتضى «علم الهدى» من متكلمي الشيعة، ويُعتبر الخواجة نصير الدين الطوسي النموذج الكامل للمتكلم الشيعي، فكتابه «تجريد العقائد» من أشهر الكتب الكلامية، وقد كان الطوسي فيلسوفاً ورياضياً أيضاً. ثم إنّ مسار الكلام قد تغير بعد الطوسي بشكل كامل، واتخذ طابعاً فلسفياً.

وأكثر كتب السنة الكلامية اشتهاراً كتاب «شرح المواقف»، وقد ألّفه «القاضي عضد الدين الإيجي» الذي مدحه حافظ الشيرازي، وكان معاصراً له، وشرحه «مير سيد شريف الجرجاني»، وقد تأثر كتاب «المواقف» بكتاب «تجريد العقائد» كثيراً.

أسئلة الدرس الرابع

ضع علامة صح أو خطأ في ما يأتي:

	صح	خطأ
1 - وقف العرفاء ضد الفلسفة.		
2 - فتح الكلام للفلسفة آفاقاً جديدة.		
3 - ينتمي الكندي والطوسي إلى المدرسة المشائية.		
4 - يعتبر عدد أتباع المدرسة الإشراقية أكثر من المدرسة المشائية.		
5 - تؤمن المدرسة الإشراقية بعدم فائدة الاستدلال العقلي.		
6 - لا تؤمن المدرسة العرفانية سوى بالسلوك وتصفية النفس.		
7 - يهدف العارف إلى بلوغ الحقيقة وليس كشفها.		
8 - يرى المتكلم نفسه مسؤولاً في الدفاع عن الإسلام.		
9 - يقسم علم الكلام إلى ثلاث فرق.		
10 - أبرز المتكلمين الشيعة كان هشام بن الحكم.		

أجب عن الأسئلة الآتية:

1 - تكلم عن آراء المدرسة العرفانية.

....

....

2 - بمَ تشترك المدرسة العرفانية مع الإشراقية؟

....

....

3 - إشرح آراء المدرسة الكلامية.

....

....

5

الدرس

الحكمة المتعالية

أشرنا في الدرس المتقدم إجمالاً إلى أربع مدارس فكرية في العصور الإسلامية، وذكرنا أسماء بعض المنتمين إليها.

فاستمرت هذه المدارس الأربع في العالم الإسلامي حتى التقت بأجمعها في رافد واحد عرف بـ«الحكمة المتعالية» التي شادها صدر المتألهين الشيرازي «ت: 1050 هـ»، وقد استعمل ابن سينا عبارة «الحكمة المتعالية» في الإشارات، إلاّ أنّ فلسفته لم تشتهر بها، ولكنّ صدر المتألهين سمّى فلسفته بالحكمة المتعالية، فاشتهرت بهذه التسمية.

وفي مدرسة صدر المتألهين حُسمت نهائياً أكثر الخلافات، سواءٌ الواقعة بين المشائين والإشراقيين، أو الفلاسفة والعرفاء، أو الفلاسفة والمتكلمين.

ثم إنّ فلسفة صدر المتألهين ليست فلسفة تجميعية، بل لها بناؤها الفلسفي المشخّص، وينبغي عدّها نظاماً فكرياً مستقلاً برغم تأثرها ـ في بلورتها ووجودها ـ بالمدارس الفلسفية الإسلامية الأخرى.

ولصدر المتألّهين كتبٌ عديدة، منها: «الأسفار الأربعة»، و«الشواهد

الربوبية»، و«المبدأ والمعاد»، و«العرشية»، و«شرح الهداية»[13].

ويُعدّ «الملا هادي السبزواري» صاحب كتاب المنظومة وشرحها، «المولود عام 1212هـ، والمتوفى عام 1297هـ.»، من أبرز أتباع مدرسة صدر المتألهين.

وإنّ كتاب «شرح المنظومة» للسبزواري، و«الأسفار» لصدر المتألهين، و«الإشارات» و«الشفاء» لابن سينا، و«حكمة الإشراق» لشيخ الإشراق، من الكتب المتداولة التي تدرس في حواضر العلوم القديمة.

وقد عمد صدر المتألهين إلى تنظيم وترتيب البحوث التي هي نوع من السلوك الفكري والعقلي بشكل مشابه لما أفاده العرفاء في السلوك القلبي والروحي.

إذ يرى العرفاء أنّ للسالك في مسيرته العرفانية أربعة أسفار:

1 - **«السير من الخلق إلى الحق»**، ويسعى فيه السالك إلى تجاوز الطبيعة، وبعض عوالم ما بعد الطبيعة، ليصل إلى ذات الحق تعالى، فلا يكون بينهما حجاب.

2 - **«السير بالحق في الحق»**، فبعد أنّ يعرف السالك ذات الحق عن كثب، يشرع ـ بعون الحق ـ في السفر والتجوال في الشؤون والكمالات والأسماء والصفات.

3 - **«السير من الحق إلى الخلق بالحق»**، وفيه يعود السالك إلى الخلق، فيمكث بينهم، إلاّ أنّ عودته لا تعني انقطاعه وانفصاله عن

١٣- كتاب «الهداية» لأثير الدين الأبهري.

ذات الحق؛ لأنه يرى ذات الحق مع جميع الأشياء وفيها.

4 - **«السير في الخلق بالحق»**، وفيه يقوم السالك بإرشاد الناس وهدايتهم ومساعدتهم في الوصول إلى الحق.

وقد عمد صدر المتألهين إلى تقسيم المسائل الفلسفية ـ باعتبار أنّ التفكير نمط من السلوك الذهني ـ إلى أربعة أقسام:

1- **المسائل التي تعدّ أساساً ومقدمة لبحث التوحيد**، والتي هي في الحقيقية سلوك فكري من الخلق إلى الحق، «الأمور الفلسفية العامة».

2- **بحوث التوحيد ومعرفة الله وصفاته**، «السير بالحق في الحق».

3- **بحوث أفعال الباري تعالى وعوالم الوجود الكلّية**، «السير من الحق إلى الخلق بالحق».

4- **بحوث النفس والمعاد**، «السير في الخلق بالحق».

فعلى أساس هذا النظام والترتيب يقوم كتاب «الأسفار الأربعة». وبعد أنّ سمّى صدر المتألهين طريقته الفلسفية المخصوصة بـ«الحكمة المتعالية»، سمّى الفلسفة المعروفة والمتداولة ـ أعم من الإشراقية والمشائية ـ بـ«الفلسفة العامية»، أو «الفلسفة المتعارفة».

نظرة عامة إلى الفلسفات

إنّ للفلسفة والحكمة بمفهومها العام تقسيمات متنوعة، إلاّ أنها ـ بلحاظ الأساليب ـ تنقسم إلى أربعة أقسام، وهي: «الحكمة الاستدلالية»، و«الحكمة الذوقية»، و«الحكمة التجريبية»،

و«الحكمة الجدلية».

أمّا الحكمة الاستدلالية، فتعتمد القياس والبرهان، وتتعامل فقط مع الصغرى والكبرى والنتيجة واللازم والنقيض والضدّ وأمثال ذلك.

وأمّا الحكمة الذوقية، فلا تعتمد الاستدلال فقط، بل تنساق مع الذوق والإلهام والإشراق، وتعتمد الإلهام القلبي أكثر من الإلهام العقلي.

وأمّا الحكمة التجريبية، فلا تعتمد العقل والاستدلال القياسي، ولا الإلهام القلبي، بل تنتهج الحسّ والتجربة، أي: إنها تربط بين نتائج العلوم الحاصلة من التجربة، وتُكوِّن منها حكمة وفلسفة.

وأمّا الحكمة الجدلية، فهي استدلالية، إلا أنّ مقدمات الاستدلال فيها ما يصطلح عليه المناطقة: «المشهورات» أو «المقبولات».

وقد تقدم في كلّيات المنطق ـ في مبحث «الصناعات الخمس» ـ أنّ مقدمات الاستدلال عديدة، وأنّ منها «البديهيات الأوليّة» و«المشهورات»، فمن البديهيات: «المساويان لثالث متساويان»، و«استحال صدق الشيء ونقيضه في آن واحد»، ومن المشهورات: «قبح تثاؤب الشخص في حضور الآخرين».

ويُسمّى الاعتماد على «البديهيات» والاستدلال بها بـ«البرهان»، وأما الاستدلال بـ«المشهورات» واعتمادها فيعدّ جزءاً من «الجدل».

إذاً الحكمة الجدلية تعتمد المشهورات في استدلالها على مسائل العالم.

وغالباً ما يقوم استدلال المتكلمين على أساس «الحُسن والقبح

العقليين»، أي: ما يرى العقل فعله حسناً أو قبيحاً.

ويرى الحكماء اختصاص الحُسن والقبح بدائرة أفعال الإنسان فقط، فلا يمكن من خلالهما التوصل إلى حكم بشأنّ الله والعالم والوجود، ومن هنا يُسمّي الحكماء الكلام بـ«الحكمة الجدلية».

ويرى الحكماء أنّ الاستدلال على قواعد الدين بالمقدمات البرهانية المعتمدة على البديهيات الأولية أفضل من الاستدلال عليها بالمقدمات الجدلية المشهورة.

وفي المرحلة الإسلامية - خصوصاً بين الشيعة ـ أيّدت الفلسفة تدريجاً الأسس الإسلامية على أفضل وجه دون أنّ تتخلّى عن وظيفتها المطلقة، وقبل أنّ تتقيد بمسؤولية محددة، فاتخذت الحكمة الجدلية على يد أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي طابع الحكمة البرهانية والحكمة الإشراقية، فتأثّر الكلام بالفلسفة.

وتحظى الحكمة التجريبية بأهمية قصوى، إلاّ أنّ فيها عيبين:

الأول: أنّ دائرتها تقتصر على العلوم التجريبية المحدودة بالمسائل المادية المحسوسة، في حين أنّ حاجة الإنسان إلى الفلسفة تفوق تلك المسائل، فإذا أردنا مثلاً أنّ نبحث في بداية الزمان أو نهاية المكان أو مبدأ العلل، لا نتمكّن من بلوغ النتائج بوساطة المختبر، أو بوضع تلك المسائل تحت المجهر؛ ولذلك لم تشبع الحكمة التجريبية الغريزةَ الفلسفية لدى الإنسان، فاضطرّت إلى السكوت عن مسائل الفلسفة الأساسية.

الثاني: أنّ محدودية المسائل التجريبية واعتمادها على الطبيعة

قلّ من أهميتها، حتى بات من المتفق عليه حالياً أنّ أهمية المسائل العلمية التجريبية مؤقّتة؛ لأنها في معرض التبدل والتغير دائماً، فتكون الحكمة القائمة على أساسها غير ثابتة، ولا تقدّم إلى الإنسان حاجته الأساسية من اليقين والاطمئنان، فاليقين والاطمئنان لا يوجدان إلا في المسائل التي تحتوي على «تجرد رياضي»، أو «تجرد فلسفي»، وهذا المعنى من التجرد لا يمكن توضيحه إلاّ في مجال الفلسفة.

تبقى الحكمة الاستدلالية والحكمة الذوقية، وما سنبحثه من المسائل في الدروس المقبلة يوضح هاتين الحكمتين ويبين أهميتهما.

أسئلة الدرس الخامس

ضع علامة صح أو خطأ في ما يأتي:

	صح	خطأ
1 - سمّى صدر المتألهين فلسفته بالحكمة المتعالية.		
2 - حسمت الحكمة المتعالية أغلب خلافات المدارس المختلفة.		
3 - تُعتبر مدرسة صدر المتألهين فلسفة تجميعية.		
4 - للسالك في مسيرته العرفانية ثلاثة أسفار.		
5 - إنّ تجاوز عالم ما بعد الطبيعة هو سير من الخلق إلى الحق.		
6 - إنّ السير في الكمالات والأسماء والصفات الإلهية هو سير بالحق في الحق		
7 - إنّ بحث النفس والمعاد هو سير من الحق إلى الخلق بالحق.		
8 - تعتمد الحكمة الاستدلالية على القياس والبرهان.		
9 - تعتمد الحكمة الذوقية إضافة إلى الاستدلال على الإشراق.		
10 - إن محدودية المسائل التجريبية زادت من أهمية الحكمة التجريبية.		

أجب عن الأسئلة الآتية:

1 - اشرح ما يعني السير بالحق في الحق.

....

....

2 - ما هي أقسام الحكمة بلحاظ الأساليب؟

....

3 – ما هي عيوب الحكمة التجريبية؟



مسائل الفلسفة

لا بدّ هنا من الإشارة ـ ولو إجمالاً ـ إلى مسرد المسائل التي تبحث عنها الفلسفة الإسلامية، ونشفعها بمجموعة من التوضيحات البيانية، فنقول: إنّ مسائل الفلسفة تدور حول محور «الموجود»، فكما أنّ الطبّ يهتمّ بالجسم، والحساب بالعدد، والهندسة بالمقدار، تهتم الفلسفة بـ«الموجود بما هو موجود»، وبعبارة أخرى: موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود»، أو: «الوجود».

والمسائل التي تدور حول فلك الوجود على عدّة أنواع:

1 - **المسائل المتعلقة بالوجود وما يقابله من الماهية والعدم.** من المعلوم أنه لا يوجد في العالم العيني شيءٌ سوى الوجود، فليس للوجود ما يقابله خارج الذهن، إلاّ أنّ الذهن البشري ـ الذي يصنع المفاهيم ـ قد صاغ في قبال الوجود معنيين ومفهومين آخرين، أحدهما: العدم، والثاني: الماهية أو «الماهيات»، وهناك مجموعة من المسائل الفلسفية ـ خصوصاً في الحكمة المتعالية ـ تتعلق بالوجود والماهية، ومجموعة أخرى من المسائل تتعلق بالوجود والعدم.

2 - **المسائل المتعلقة بأقسام الوجود**، فإنّ الوجود ينقسم بدوره إلى أقسام، هي بمنزلة الأنواع له، من قبيل تقسيمه إلى: العيني

والذهني، والواجب والممكن، والحادث والقديم، والثابت والمتغير، والواحد والكثير، وما بالقوة وما بالفعل، والجوهر والعَرض، وهي تقسيمات الوجود الأولية، أي: الأقسام التي تعرض على الوجود بما هو وجود.

فالانقسام ـ مثلاً ـ إلى الأبيض والأسود، والكبير والصغير، والمساوي وغير المساوي، والفرد والزوج، والطويل والقصير، وأمثال ذلك لا يعدّ من تقسيمات الموجود بما هو موجود، بل هو من تقسيمات الموجود بما هو جسم، وبما هو كم، أي: إنّ الجسمية والكمية إنما تقبلان هذه التقسيمات بما هما جسم وكم.

أمّا الانقسام إلى الواحد والكثير، أو الواجب والممكن، فهو انقسام للموجود بما هو موجود.

وقد أُجري في الفلسفة تحقيق دقيق في مِلاك هذه التقسيمات، وأنّ أيّاً منها من تقسيمات الموجود بما هو موجود، وأيّاً منها ليس كذلك.

وربما وقفنا على بعض التقسيمات التي عدّها بعض الفلاسفة من تقسيمات الجسم بما هو جسم، وأخرجوها عن نطاق الفلسفة الأولى، في حين رأى بعض آخر أنها من تقسيمات الموجود بما هو موجود، وأدخلوها في مجال الفلسفة الأولى، وسنشير إلى بعضها في هذه الدروس.

3 – المسائل المتعلقة بالقوانين الكلّية المتحكمة بالموجود، من قبيل: العلّية، والسنخية بين العلّة والمعلول، وضرورة قانون العلّية، والتقدم والتأخر والتزامن في مراتب الوجود.

4 - **المسائل المتعلقة بإثبات مراتب الوجود**، أي: إنّ للوجود عوالم وطبقات مخصوصة، ويعتقد الفلاسفة المسلمون بأربعة عوالم كلّية، أو أربع نشآت:

عالم الطبيعة، أو الناسوت.

عالم المثال، أو الملكوت.

عالم العقول، أو الجبروت.

عالم الألوهية، أو اللاهوت.

فعالم الناسوت هو عالم المادة والحركة الزمان والمكان، وبعبارة أخرى: عالم الطبيعة والمحسوسات، أو عالم الدنيا.

وعالم المثال أو الملكوت هو عالم أسمى من عالم الطبيعة، وله صور وأبعاد، إلاّ أنه فاقد للحركة والزمان والتغير.

وعالم الجبروت عالم العقول أو المعاني، الخالي من الصور والأشباح، ويفوق عالم الملكوت.

وعالم اللاهوت هو عالم الألوهية والوحدانية.

5 - **المسائل المتعلقة بارتباط عالم الطبيعة بما فوقه من العوالم**، وبعبارة أفضل: المسائل المتعلقة بحركة الوجود النزولية من اللاهوت إلى الطبيعة، وحركة الطبيعة الصعودية إلى عوالم أسمى، ولا سيّما ما يرتبط بالإنسان، وهو ما يسمّى بـ«المعاد» الذي احتل مساحة واسعة من الحكمة المتعالية.

الوجود والماهية

أهم بحث في باب الوجود والماهية هو بحث أصالة الوجود أو الماهية. ومفاده أننا ندرك في الأشياء معنيين دائماً، وكلاهما يصدق عليها،

أحدهما: الوجود، والثاني: الماهية، فإننا نعلم ـ مثلاً ـ أنّ الإنسان موجود، وأنّ الشجر موجود، والعدد موجود، والمقدار موجود... وللعدد ـ مضافاً إلى ذلك ـ ماهية[14] أيضاً، كما أنّ للإنسان ماهية أخرى، فلو سألنا: ما هو العدد؟ كان لسؤالنا جواب، وإذا سألنا: ما هو الإنسان؟ كان له جواب آخر.

فإنّ لكثير من الأشياء وجوداً واضحاً، أي: إننا نعلم أنها موجودة، إلاّ أننا لا نعلم ما هي، فنحن نعلم ـ على سبيل المثال ـ أنّ الحياة موجودة، والكهرباء موجودة، إلاّ أننا نجهل حقيقتهما.

كما أننا نعلم حقيقة كثير من الأشياء، فنحن نعلم ـ مثلاً ـ ما هو تعريف «الدائرة» بوضوح، ولكن هل للدائرة وجود واقعي في الطبيعة العينية؟ فيتضح أنّ الوجود غير الماهية.

ومن جهة أخرى نعلم أنّ هذه الكثرة والإثنينية بين الماهية والوجود مجرد كثرة ذهنية لا واقع لها خارجاً: أي: ليس في الخارج شيئان، فلا بد أنّ يكون أحدهما أصيلاً والآخر اعتبارياً.

وهذا بحث متشعب الأطراف، ونحن إنما نهدف إلى الاطلاع على المصطلحات، والذي ينبغي لنا معرفته هو أنّ مسألة أصالة الوجود والماهية ليست عريقة، بل دخلت إلى الفلسفة في العالم الإسلامي في زمن «الميرداماد» أوائل القرن الحادي عشر الهجري، ولا تجد لها ذكراً عند الفارابي وابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي، بل ولا

14. الماهية مخففة من "الماهوية"، فقد عُمد إلى عبارة "ما هو" التي يُسأل بها عن هوية الشيء، فأُضيفت إليها الياء والتاء القصيرة، فصارت "ماهوية"، ثم خففت فصارت "ماهية".

عند الإشراق أيضاً.

وكان الميرداماد يرى أصالة الماهية، إلاّ أنّ تلميذه الشهير «صدر المتألهين» أثبت أصالة الوجود. ومنذ ذلك الحين مال جميع الفلاسفة المرموقين إلى أصالة الوجود، وقد شرحنا في الجزء الثالث من «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» الدور الخاص للعرفاء والمتكلمين والفلاسفة في المقدمات التي أدّت إلى ظهور هذه الرؤية الفلسفية لدى صدر المتألهين.

ويجدر بنا التعرض لفلسفة انتعشت في عصرنا الحاضر تُعرف أحياناً باسم «فلسفة أصالة الوجود» «الوجودية»، وهي فسلفة الـ«Existentialism»، وما يُذكر فيها من أصالة الوجود يرتبط بالإنسان، وأنه ـ خلافاً لسائر الأشياء ـ ليس له ماهية محددة ولا قالب طبيعي معين؛ لأنّ الإنسان هو الذي يصوغ ويبني ماهية نفسه، وهذا الكلام الصحيح إلى حدٌّ ما، وقد أيّدته الفلسفة الإسلامية، إلاّ أنّ ما هو معروف في الفلسفة الإسلامية باسم «أصالة الوجود» لا يُختص بالإنسان فقط، بل يشمل جميع العالم، هذا أولاً، وثانياً: أنّ البحث الإسلامي في «أصالة الوجود» عن الأصالة بمعنى العينية، في قبال الاعتبارية والذهنية، في حين يدور بحث الوجودية «Existentialism» حول الأصالة بمعنى التقدم، فلا ينبغي عدّ هاتين الفلسفتين فلسفة واحدة.

أسئلة الدرس السادس

ضع علامة صح أو خطأ في ما يأتي:

صح	خطأ

1 - تدور مسائل الفلسفة حول الموجود.

2 - ليس للعدم والماهية وجود خارجيّ.

3 - أقسام الوجود هي بمثابة الجنس له.

4 - تعتبر الألوان من تقسيمات الموجود بما هو موجود.

5 - من المسائل التي تبحث في الفلسفة موضوعات مثل العلية والسنخية.

6 - يعتقد الفلاسفة المسلمون بوجود أربعة عوالم كلية.

7 - عالم الملكوت هو عالم المادة.

8 - إنّ الكثرة الخارجية هي كثرة حقيقية.

9 - اختلف الفلاسفة المسلمون حول أصالة الوجود أو الماهية.

10 - عالم الجبروت هو عالم العقول.

أجب عن الأسئلة الآتية:

1 - اشرح معنى الوجود والماهية.

....

....

2 - أذكر بعض أقسام الوجود.

....

3 - عدد مراتب الوجود حسبما يراه الفلاسفة المسلمون.

الدرس 7

العيني والذهني

إنّ من بين تقسيمات الوجود انقسامه إلى: العيني والذهني. أمّا الوجود العيني فهو الوجود الخارجي المستقل عن الذهن، فإننا نعلم أنّ للجبل والبحر والصحراء وجوداً خارج الذهن، ومستقلاً عنه، سواءٌ أتصورها الذهن أم لم يتصورها، وسواءٌ أَوُجد ذهن أم لم يوجد.

كما أنّ للجبل والبحر والصحراء وجوداً ذهنياً أيضاً، فنحن حينما نتصور هذه الأشياء نوجدها في الذهن، وهو ما يُسمّى بـ«الوجود الذهني».

وهنا يَرِدُ سؤالان:

الأول: ما هي المناسبة التي دعت إلى اعتبار صور الأشياء الموجودة في ذهننا وجوداً آخر لتلك الأشياء؟ إذ لو صحّ عدُّ الصور الذهنية وجوداً، لصحّ أيضاً عدُّ ما نرسمه على القراطيس أو الجدران من صورٍ للأشياء وجودات أخرى لها، نصطلح عليها «الوجود الجداري أو القرطاسي» مثلاً. ونحن إذا اعتبرنا للصور الذهنية وجوداً فإنما نعتبره مجازاً لا حقيقة، في حين أنّ الفلسفة تعالج الأمور الحقيقية دون المجازية.

الثاني: أنّ مسألة الوجود الذهني ترتبط في الحقيقة بالإنسان،

فهي واحدة من مسائله النفسية، فلا بد من ذكرها في علم النفس دون الفلسفة؛ لأنّ مسائل الفلسفة كلّية، أمّا الجزئية فتختصّ بها العلوم.

والجواب عن السؤال الأول: أنّ علاقة الصورة الذهنية بالشيء الخارجي ـ أي: علاقة الجبل والبحر الذهنيين بالجبل والبحر الخارجيين ـ أعمق بكثير من علاقة صورة الجبل أو البحر الجدارية أو القرطاسية بالأشياء الخارجية؛ إذ لو كان ما في الذهن مجرد صورة بسيطة لما أنتج وعياً وإدراكاً، ولَكَان حاله حال الصورة الجدارية التي لا تستتبع وعياً وعلماً، في حين أنَّ الصورة الذهنية هي عين الوعي والعلم.

وقد أثبت الفلاسفة ـ في مسألة الوجود الذهني ـ أنّ سبب علمنا بالأشياء الخارجية هو عدم كون الصور الذهنية للأشياء بسيطة، بل هي نوعٌ تَحَقُّقٍ لماهية الأشياء الخارجية في ذهننا، ومنه يتضح الجواب عن السؤال الثاني؛ إذ مهما كانت مسألة الصور الذهنية من مسائل النفس الإنسانية التي لا بدّ من بحثها في علم النفس من جهة، فإنّ لذهن الإنسان ـ من جهة ثانية ـ نشأة أخرى من الوجود تُؤدي إلى انقسامه في ذاته إلى: ذهني وعيني، فيكون لها ـ بهذا اللحاظ ـ محل في الفلسفة.

وقد أشار ابن سينا في بداية الإلهيات من كتاب الشفاء إلى أنّ المسألة الواحدة قد تكون فيها جهتان، فتُبحث لأجلهما في فنين، فتتعلق مثلاً بالفلسفة وبالعلوم الطبيعية أيضاً، وهذا ما صرّح به صدر المتألهين

في تعليقاته على إلهيات الشفاء مفصّلاً.

الحقيقة والخطأ

حينما ندرس مسألة الوجود الذهني من زاوية أخرى نجد أنها ترتبط بأهمية الإدراكات في إبراز الواقع، أي: تتعلق بمقدار ما لمدركاتنا ومشاعرنا وتصوراتنا للعالم الخارجي من واقعية.

فمن المسائل المهمة ـ التي التفت إليها الفلاسفة قديماً ـ أنّ ما ندركه بوساطة الحواس أو العقل من الأشياء هل يطابق الواقع ونفس الأمر، أو لا؟

رأى جمع أنّ بعض مدركاتنا الحسيّة أو العقلية يطابق الواقع ونفس الأمر، وأنَّ بعضها الآخر لا يطابقه، والذي يطابقه يسمّى «حقيقة»، وما لا يطابقه يسمّى «خطأً»، ونحن نعرف جزءاً من أخطاء الحواس؛ إذ يجوز الخطأ على الباصرة والسامعة والذائقة واللامسة والشامّة.

إلاّ أنّ أكثر مدركاتنا الحسيّة ـ برغم ذلك ـ هي عين الحقيقة، فإننا ندرك الليل والنهار، والبعد والقرب، وكبر الحجم وصغره، والخشونة والنعومة، والبرودة والحرارة، بوساطة هذه الحواس، ولا نشك في أنها الحقيقة عينها، وليست خطأً.

والعقل يخطئ أيضاً ولكنَّ أكثر استدلالاتنا العقلية ـ في الوقت نفسه ـ حقيقية، فإننا لا نشك مثلاً في صحة وواقعية عملياتنا الرياضية من جمع وطرح بالنسبة إلى الديون التي لنا أو علينا،

وذلك في ما إذا أنجزناها بدقة. وقد دُوِّن علم المنطق ليحول دون خطأ العقل في استدلاله.

إلاّ أنّ «السوفسطائيين» اليونانيين الذين تَقدَّم ذكرهم قد أنكروا الفرق بين «الحقيقة» و«الخطأ»، وقالوا: إنّ تفكير وإحساس كلّ فرد ــ مهما كان نوعه ـ هو «الحقيقة» بالنسبة إليه، وإنّ المقياس في كلّ شيءٍ هو الإنسان.

إنّ «السوفسطائيين» ـ في الحقيقة ـ أنكروا «الواقع»، فلم يبق شيءٌ لتكون مدركات الإنسان ومشاعره «حقيقة» في صورة مطابقتها إياه، و«خطأ» في صورة عدم المطابقة.

وقد عاصرت هذه الجماعة سقراط، أي: إنّ عصر سقراط اقترن بنهاية المرحلة السوفسطائية، وقد ثار سقراط وأرسطو بوجه السوفسطائيين. وكان «بروتاجوراس» و«جورجياس» من أشهر الشخصيات السوفسطائية.

وقد ظهرت في العصور المتأخرة عن «أرسطو» ـ أي: في المرحلة الإسكندرانية ـ جماعة خرى عُرفت بـ«الشكّاكين»، أو «Skeptics»، وأشهرهم شخص يُدعى «بيرون»، والشكّاكون لم ينكروا الواقع من الأساس، إلاّ أنهم أنكروا مطابقة مدركات الإنسان للواقع، وقالوا: إنّ الإنسان يتأثر في إدراك الأشياء بالوضع النفسي الداخلي، والظروف الخارجية المخصوصة، فيرى كلّ شيء بشكل معين، وقد يرى شخصان شيئاً واحداً في حالين مختلفين، أو ينظرانه من زاويتين مختلفتين، فيراه كُلٌّ منهما بشكل مغاير لما يراه الآخر، فيكون الشيء الواحد

قبيحاً عند شخص، وجميلاً عند آخر، أو صغيراً عند شخص، وكبيراً عند آخر، أو واحداً عند شخص واثنين عند آخر، أو يكون الطقس حاراً عند شخص، وبارداً عند آخر، أو يكون طعم شيء حلواً عند شخص، ومرّاً عند آخر. فأنكر السوفسطائيون والشكّاكون أهمية حكاية العلم عن الواقع.

وقد انبعثت عقائد السوفسطائيين والشكاكين في العصر الحاضر من جديد؛ إذ مال أكثر الفلاسفة الغربيين إلى التشكيك، فأنكر بعضهم ـ كالسوفسطائيين ـ الواقعية من الأساس. فقد أنكر الفيلسوف والأسقف المعروف «باركلي» الواقعية الخارجية بشكل كامل، وأقام على ذلك أدلة مفعمة بالمغالطة، وادّعى بعضٌ عدم إمكان ردّها برغم علم الجميع بأنها ليست سوى مغالطات لا غير.

والذين تصدوا للردّ على السوفسطائيين القدامى من أمثال «بروتا جوراس»، أو السوفسطائيين «المثاليين» المحدثين من أمثال «باركلي»، لم يدخلوا من الباب الذي يؤدي إلى رفع الشبهات.

ويرى الفلاسفة المسلمون أنّ الحلّ الأساسي لهذه الشبهة يكمن في التوصل إلى حقيقة الوجود الذهني.

يشرع الفلاسفة المسلمون ـ في دراسة الوجود الذهني ـ بتعريفه أولاً، فيقولون: "إنّ العلم والإدراك الذهني عبارة عن وجود للمُدْرَك «بالفتح» لدى المُدرِك «بالكسر»"، ثم يذكرون بعض البراهين لإثبات هذا المدَّعى، وبعدها ينقلون الإشكالات على الوجود الذهني، ويردّونها.

ولم يكن لهذا البحث وجود في بداية العصر الإسلامي، فلا يكون له وجود في العصر اليوناني بالأولوية.

وبناءً على ما حقَّقناه، إنّ أوّل شخص بحث هذه المسألة وأدخلها في الكتب الفلسفية والكلامية هو الخواجة نصير الدين الطوسي[15]، فأخذت مكانها المناسب في الفلسفة والكلام، وقد أفرد لها المتأخرون كصدر المتألهين والملا هادي السبزواري مكاناً مرموقاً في كتبهم.

ولا يوجد ذكر للوجود الذهني في كتب الفارابي وابن سينا وحتى شيخ الإشراق وأتباعهم، بل إنهم لم يتفوّهوا بهذا المصطلح، وقد ظهر مصطلح «الوجود الذهني» بعد عصر ابن سينا.

ويُستفاد من كلمات الفارابي وابن سينا في مناسبات أخرى أنهما يعتقدان أيضاً بأنّ الإدراك عبارة عن: «حضور الحقيقة المُدرَكة عند المُدرِك»، إلاّ أنهما لم يقيما برهاناً على هذه الدعوى، ولم يُفردا لها باباً مستقلاً للوجود، ولم يجعلاها في تقسيم مستقل لتقسيمات الوجود.

15. إلاّ أنّ الذي يبدو كما نبهنا بعض الأساتذة انّ اول من بحث هذه المسألة هو الفخر الرازي في كتابه "المباحث المشرقية"، المترجم.

أسئلة الدرس السابع

ضع علامة صح أو خطأ في ما يأتي:

	صح	خطأ
1 - الوجود الخارجي هو الوجود المستقل عن الذهن.		
2 - يمكن أن نعتبر للصور الذهنية وجوداً.		
3 - إنّ الوجود الذهني مرتبط بالإنسان.		
4 - إنّ سبب علمنا بالأشياء الخارجية هو كون الصور الذهنية للأشياء بسيطة.		
5 - إنّ مسألة الوجود الذهني لا بد من ذكرها في علم النفس وليس في الفلسفة.		
6 - لا يطابق ما ندركه الواقعَ.		
7 - قد يخطئ العقل في بعض الأحيان.		
8 - إنّ مقياس الخطأ والصواب هو الإنسان.		
9 - أنكر الشكاكون مطابقة مدركات الإنسان للواقع.		
10 - إنّ الإدراك الذهني هو وجود المدرَك لدى المدرِك.		

أجب عن الأسئلة الآتية:

1 - قُسِمَ عالم الوجود إلى العيني والذهني، اشرحهما.

....

....

2 - أجب عن دعوى أنّ الوجود الذهني لا بدّ من بحثه في علم النفس.

....

3 - ما هي معتقدات السفسطائيين بالنسبة إلى الصحّ والخطأ؟



الحدوث والقِدم

من المباحث الفلسفية التي لفتت انتباه الفلاسفة: مبحث الحدوث والقِدم.

والحادث لغةً وعرفاً هو «الجديد»، والقديم بعكسه، إلاّ أنّ معنى الحدوث والقدم في مصطلح الفلسفة والكلام يختلف عن معناهما في العرف العامّ، فالفلاسفة حينما يبحثون فيهما يرومون معرفة ما هو جديد أو قديم، إلاّ أنّ مرادهم من حدوث الشيء: كونه مسبوقاً بالعدم، وأنه لم يكن ثم كان، ومرادهم من قدم الشيء: أنه موجود دائماً، فلم يطرأ عليه العدم مطلقاً.

فلو كان عمر شجرة ألف ألف عام، فهي قديمة في العرف العامّ، إلاّ أنها حادثة في مصطلح الفلاسفة والمتكلمين؛ لعدم وجودها قبل ألف ألف عام.

ويعرِّف الفلاسفة الحدوثَ بأنه: «سَبْقُ وجود الشيء بعدمه»، والعدم بأنه: «عدم سَبْقِ وجود الشيء بعدمه»، إذاً الحادث ما تَقدَّم عدمه على وجوده، والقديم ما لم يتقدم عدمه على وجوده.

وتبحث مسألة الحدوث والقدم عن الحقيقة الآتية، وهي: هل كلّ ما في الوجود حادث، فلا شيء قديم؟ أي: كلّ ما نأخذه بنظر الاعتبار لم يكن موجوداً ثم وجد، أو أنّ كلّ ما في الوجود قديم، ولا

شيء منه حادث؟ أي: أنّ جميع الأشياء أزلية، أو أنّ بعض ما في الوجود حادث، وبعضه قديم؟ فالأشكال والصور والظواهر حادثة مثلاً، إلاّ أنّ كلاً من المواد والموضوعات وما عدا الظواهر قديم، أو أنّ الأفراد والأجزاء حادثة، والأنواع والأجناس قديمة؟ أو أنّ الله خالق الجميع وعلّة العلل هو القديم فقط، وكلّ ما سواه حادث؟ وبعبارة مختصرة: هل العالم حادث أو قديم؟

يرى المتكلمون المسلمون أنّ القديم هو الله فقط، وكلّ ما سواه مما يسمّى بـ«العالم» ـ أعمّ من المادة والصورة والأفراد والأنواع والأجزاء والكلّيات والمجردات ـ حادث، إلاّ أنّ الفلاسفة المسلمين يرون أنّ الحدوث مختص بعالم الطبيعة، أمّا عوالم ما فوق الطبيعة والمجردات فهي قديمة، كما أنّ الأصول والكلّيات في عالم الطبيعة قديمة أيضاً، والحادث فيه هو الفروع والجزئيات فقط.

وقد أثار بحثُ حدوثِ العالم وقِدمه جدلاً واسعاً بين الفلاسفة والمتكلمين، فكفّر الغزالي ـ ذو المشرب الصوفي في الكثير من بحوثه، والكلامي في القليل منها ـ ابنَ سينا بسبب بعض المسائل التي منها قِدم العالم، وللغزالي كتاب اسمه «تهافت الفلاسفة» أورد فيه عشرين مسألة على الفلاسفة، وزعم أنه كشف خلالها النقاب عن تناقضهم، وقد ردّه ابن رشد الأندلسي في كتاب أسماه «تهافت التهافت».

يقول المتكلمون: إذا لم يكن الشيء حادثاً وكان قديماً لا يكون مفتقراً إلى الخالق والعلّة، فلو فرضنا أشياء أخرى غير الباري تعالى

قديمة أيضاً فلا تكون مفتقرة إلى الخالق، فتكون مثل الله تعالى واجبةَ الوجود بذاتها، إلاّ أنّ البراهين التي تثبت أنّ واجب الوجود بالذات واحد لا تُجيز لنا الاعتقاد بواجب وجود آخر،فلا يوجد غير قديم واحد، وكلّ ما سواه حادث، إذاً العالم بأجمعه ـ أعمّ من المجردات والمادّيات والأصول والفروع والأنواع والأفراد والكل والجزء والمادة والصورة والظاهر وغير الظاهر ـ حادث.

وقد أجاب الفلاسفة عن ذلك بجواب متين، فقالوا: إنّ الاشتباه يكمن في افتراضكم أنّ الشيء إذا كان أزلياً دائماً فهو غير مفتقر إلى العلّة قطعاً، في حين أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ افتقار الشيء إلى العلّة أو غناه عنها يرتبط بذات الشيء، وكونه واجبَ الوجود أو ممكنَه[16]، ولا ربطَ له بحدوثه وقدمه، فشعاع الشمس مثلاً نابع منها، ولا يمكنه أنّ يستقل عنها، فهو في وجوده متعلق بها، وناشئ عنها، سواءٌ أقلنا بعدم وجوده في زمان ما، أم قلنا بأزليته لو افترضنا أزلية الشمس، فافتراض أنّ شعاع الشمس أزلي وأبدي مثلها لا يعني أنه غنيٌّ عنها.

ويدّعي الفلاسفة أنّ نسبة العالم إلى الله كنسبة الشعاع إلى الشمس، إلاّ أنّ الشمس لا تعي ما تفعله، فلا تصدر في أفعالها عن إرادة، أمّا الباري تعالى فهو عالم بذاته وأفعاله.

وأحياناً نجد في النصوص الإسلامية الأصيلة مثل العبارة الآتية التي تقول: إنّ نسبة العالم إلى الله كنسبة الشعاع إلى الشمس، كما

16. يبين الحكماء هذا المطلب بالشكل الآتي: "مناط احتياج الشيء إلى العلة هو الإمكان لا الحدوث"، وللتفصيل راجع كتاب: "الدوافع نحو المادية" للمؤلف.

نرى ذلك في قوله تعالى: {الله نور السموات والارض}[17]، فقد ذكر المفسرون في تفسيرها: أنّ الله سبحانه يضيء السماوات والأرض، وبعبارة أخرى: إنّ وجود السماوات والأرض شعاع إلهي.

ولم يقدّم الفلاسفة أيّ دليل من العالم نفسه على قدمه، فذهبوا إلى هذه الدعوى متمسكين بكون الله سبحانه «فيضاً مطلقاً»، وأنه «قديم الإحسان»، فلا يمكننا افتراض أنّ فيضه وإحسانه محدود ومنقطع، وبعبارة أخرى: إنّ الفلاسفة الإلهيين قد توصّلوا ـ بوساطة نوع من «البرهان العلمي» ـ إلى قدم العالم؛ وذلك بجعل الوجود وصفات الله تعالى مقدمة. والذين ينكرون الله يتذرعون عادة بقدم العالم،ويردّهم الفلاسفة الإلهيون بأنّ ما تستدلون به على نفي الله نراه دليلاً على وجوده، مضافاً إلى أنّ قدم العالم مجرد افتراض عندكم، وهو مبرهن عليه عندنا.

المتغير والثابت

وهو من البحوث الفلسفية القريبة من مبحث الحادث والمتغير.

لا شك في وجود تغيرات وتقلبات في العالم، فإننا قد انتقلنا بعد ولادتنا من حالٍ إلى حال، وطوينا مراحل، وسنطوي غيرها حتى ينتهي بنا المطاف إلى الموت، وهكذا الوضع بالنسبة إلى الأرض والبحار والجبال والأشجار والحيوانات والنجوم والمنظومة الشمسية والمجرّات.

فهل هذه التغيرات ظاهرية مرتبطة بالشكل والصورة وأعراض

17. النور: 35.

العالم، أو أنها أعمق من ذلك، فلا يوجد في العالم شيء ثابت أصلاً؟ وهل التغيرات التي تحدث في العالم دُفْعيَّة آنية، أو أنها تدريجية زمانية؟

هذه المسألة عريقة في القدم؛ إذ بُحثت في الفلسفة اليونانية، فقد ادّعى ديموقريطس «Democritus» ـ صاحب النظرية الذريّة، والمعروف بالفيلسوف الضاحك ـ أنّ التغيرات والتحولات ظاهرية بأجمعها؛ وذلك أنّ أساس وجود الطبيعة هو الذرّات النووية، وهذه الذرات على حالة واحدة منذ الأزل؛ فلا تقبل التغير، وما نشاهده من التغيرات شبيه بالتغيرات الحاصلة في ركام من الرمل يكون تارة بشكل، وأخرى بشكل آخر، دون حدوث أي تغير في ماهيته وحقيقته.

وتسمّى هذه النظرية بالنظرية «الميكانيكية»، وهذه الفلسفة نوع من الفلسفة الميكانيكية.

ولكنّ هناك فيلسوف يوناني آخر اسمه هرقلطيس «Heraclitus» يدّعي عكس ذلك، فيقول: لا يبقى الشيء على حالة واحدة في لحظتين، وقد اشتهرت عنه هذه الجملة: «لا يمكن وضع القدم مرتين في النهر»؛ إذ في اللحظة الثانية لا القدم هي القدم الأولى، ولا النهر هو النهر الأول، وتعدّ هذه الرؤية ـ طبعاً ـ مقابلة لرؤية «ديموقريطس»؛ لأنها ترى جميع الأشياء في حالة تغير وعدم ثبات، فهي في قبالها من هذه الجهة؛ لا من جهة أنها تقدم تفسيراً قائماً على أساس النظرية الديناميكية المعاكسة للنظرية الميكانيكية.

وترى فلسفة أرسطو أنّ تغير أجزاء الطبيعة بأجمعها مسألة لا تقبل النقاش والجدل، إنما الكلام في أنّ أياً منها تغيرات تدريجية وزمانية، وأياً منها دُفْعيَّة وآنية. وتُسمّى التغيرات التدريجية في هذه الفلسفة بـ«الحركة»، كما تُسمّى التغيرات الدفعية بـ«الكون والفساد»، فالوجود الدفعيّ هو «الكون»، والفناء الدفعي هو «الفساد». وبما أنّ أرسطو وأتباعه يرون أنّ تغيرات العالم الأساسية كلها ـ وبخاصة التغيرات التي تعرض على الجواهر ـ دفعية، يسمّون هذا العالم بعالم الكون والفساد.

فإذا كانت التغيرات دفعية تتحقق في آنٍ واحد، فالمتحقق في غير ذلك الآن هو الثبات، إذاً لو ذهبنا إلى أنَّ التغيرات دفعية فلا بدّ من عدّ مثل هذه التغيرات والثوابت نسبية، نظراً إلى أنها تتحقق في آنٍ واحد، وهي في غير ذلك «الآن» ثابتة، فالنتيجة أنّ التغير لو كان بنحو الحركة فهو مطلق، ولو كان آنياً بنحو الكون والفساد فهو نسبي.

إذاً يرى الأرسطيون: أنّ الثابت المطلق ليس له وجود في الطبيعة، «خلافاً لما يراه أتباع ديموقريطس»؛ إذ جميع الأشياء متغيرة، ولكن ما دامت الجواهر هي الأساس في الطبيعة، وأنّ تغيرات الجواهر دفعية، يحظى العالم بثبات وتغير نسبيين، والثبات يكتنف العالم أكثر من التغير.

وقد صنَّف أرسطو وأتباعه الأشياء ــ كما نعلم ــ بنحو مخصوص، وأدرجوها في عشرة أجناس أساسية تُعرف بالمقولات

العشر، وهي كالآتي: الجوهر، والكم، والكيف، والأين، والوضع، والمتى، والإضافة، والجدة، والفعل، والانفعال.

ويرى الأرسطيون انحصار الحركة في مقولة الكم والكيف والأين، دون سائر المقولات الأخرى التي تحظى بثبات نسبي؛ لأنّ تغيرها دفعي، وبما أنّ حركة المقولات الثلاث المتقدمة ليست دائمة، فهي تتمتع بثبات نسبي أيضاً، إذاً الثبات في فلسفة أرسطو أكثر من التغير.

ويرى ابن سينا وقوع الحركة في مقولة الوضع أيضاً، فقد أثبت أنّ بعض الحركات ـ كحركة الكرة حول محورها ـ من نوع الحركة الوضعية، لا الأينية، وبذلك اختصت الحركات الأينية بعد ابن سينا بالحركات الانتقالية. إلاّ أنّ ما اكتشفه ابن سينا وارتضاه غيره لم يكن حركة أخرى، بل هو توضيح لماهية نوع من الحركة يراها الآخرون أينيّة، فأثبت ابن سينا أنها من نوع الحركة الوضعية.

إنّ من بين التغييرات الأساسية التي أحدثها صدر المتألهين في الفلسفة الإسلامية إثبات الحركة الجوهرية، فقد أثبت ضرورة الذهاب إلى أنّ جواهر العالم في حالة حركة دائمة ومستمرّة، ولو على أساس الأسس الأرسطية في المادة والصورة، فليس فيها لحظة ثبات، وأنّ الأعراض ـ أي المقولات التسع الأخرى ـ في حركة بتبعها. ويرى صدر المتألهين أنّ الطبيعة تساوي الحركة، وأنّ الحركة تساوي الحدوث والفناء المستمرين والدائمين بلا انقطاع.

وبناءً على الحركة الجوهرية يتغير شكل العالم الأرسطي مطلقاً؛

إذ تكون الطبيعة والمادة مساوية للحركة، ويكون الزمان عبارة عن امتداد ومقدار هذه الحركة الجوهرية، ويكون الثبات مساوياً لما وراء الطبيعة، فما هو موجود إما تغير مطلق «الطبيعة»، أو ثبات مطلق «ما وراء الطبيعة»، وثبات الطبيعة هو ثبات النظم، لا ثبات الوجود، أي: أنّ العالم يحكمه نظام ثابت لا يتغير، إلاّ أنّ محتوى هذا النظام الواقع في داخله متغير، بل هو التغير عينه.

وإنّ هذا العالم مسبَّب في وجوده ونظامه عمّا وراء الطبيعة، ولولا سيطرة العالم الآخر لانقطع الارتباط القائم بين ماضي ومستقبل هذا العالم المفعم بالتغيرات.

* * *

أشرنا في الدرس السادس إلى أنّ تقسيمات الوجود الأولية ـ أي التقسيمات التي ترتبط بشكل مباشر بالموجود بما هو موجود ـ تقع على عاتق الفلسفة الأولى.

ونقول هنا: إنّ مبحث الثابت والمتغير كان يُصنَّف ـ قبل صدر المتألهين ـ في عداد الطبيعيات؛ وذلك لأنّ كلّ حكم وتقسيم يخص الجسم بما هو جسم يرتبط بالطبيعيات، فكان يقال: إنّ الجسم إمّا ثابت وإما متغير، وبتعبير آخر: إمّا ساكن وإما متحرك، وبعبارة ثالثة: الحركة والسكون من عوارض الجسم، إذاً لا بد من ذكر بحث الثابت والمتغير في الطبيعيات فقط.

وقد ذكر أرسطو وابن سينا وأتباعهما بحوث الحركة والسكون في الطبيعيات. ولكن بعد إثبات أصالة الوجود واكتشاف الحركة

الجوهرية على يد صدر المتألهين اتضح أنّ طبائع العالم متحركة بما هي متحركة، ومتغيرة بما هي متغيرة، أي: إنّ الجسم ليس شيئاً تعرض عليه الحركة وتُسلب منه أحياناً، فنسمّي حالة عدم الحركة بالسكون، بل إنّ طبائع العالم هي الحركة بعينها، والنقطة المقابلة لهذه الحركة الجوهرية هي «الثبات» لا «السكون»، فإنّ السكون يصدق في مورد الحركات العارضة التي نسمّي حالة «عدمها» بالسكون، وأما في مورد الحركة الذاتية الجوهرية فلا يمكن افتراض السكون.

والنقطة المقابلة لهذه الحركة الجوهرية ـ التي هي عين الجوهر ـ جواهر يُعدّ الثبات عين ذاتها، وهي موجودات فوق المكان والزمان، ومجردة عن القوة والاستعداد والأبعاد المكانية والزمانية، فليس الجسم ـ بناءً على ذلك ـ إما ثابتاً وإما متغيراً، بل الموجود بما هو موجود هو الذي يكون إما عين الثبات «وجودات ما فوق المادة»، وإما عين السيلان والصيرورة والحدوث الاستمراري «عالم الطبيعة».

إذاً الوجود كما ينقسم في ذاته إلى الواجب والممكن ينقسم في ذاته كذلك إلى الثابت والمتغير.

ولذا يرى صدر المتألهين أنّ جزءاً من الحركات ـ وهي الحركات العارضة على الجسم، والتي يقابلها السكون ـ ينبغي ذكره في الطبيعيات، وأمّا سائر الحركات فلا بدّ من بحثها وتحقيقها في الفلسفة الأولى؛ لكونها من عوارض الجسم الطبيعي، وقد ذكر صدر المتألهين مباحث الحركة في الأمور العامة من «الأسفار» ضمن بحث

القوة والفعل، وكان الحق أنّ يُفرِد لها باباً مستقلاً.

إنّ من النتائج المهمة لهذا الكشف العظيم ـ القائم على انقسام الوجود في ذاته إلى الثابت والمتغير، وأنّ الثابت نحو من الوجود، والمتغير نحو آخر منه ـ هو أنّ «الصيرورة» مرتبة من الوجود، وإنّ كان بإمكاننا ـ لاعتبار ما ـ أنّ نجعلها تركيباً ومزيجاً من الوجود والعدم، إلاّ أنّ هذا التركيب والامتزاج ليس حقيقياً، بل هو نوع اعتبار ومجاز[18].

والحقيقة أنّ إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية هو الذي أدى إلى كشف هذه الحقيقة المهمّة، فلولا أصالة الوجود لما أمكن تصور الحركة الجوهرية أولاً، ولما أمكن تصور أنّ «السيلان والصيرورة مرتبة من الوجود» ثانياً.

وقد اتخذت «الحركة» في الفلسفة الغربية المعاصرة مكانها بطرق أخرى، فذهب بعض الفلاسفة إلى أنّ الحركة ركن الطبيعة الأساسي، وبعبارة أخرى: الطبيعة ـــ بنظر هؤلاء ـــ تساوي «الصيرورة»، ولكن بما أنّ هذه الفكرة لم تقم على أساس أصالة الوجود، وانقسامه الذاتي إلى الثابت والمتغير، تَصوّر هؤلاء الفلاسفة أنّ «الصيرورة» تعني الجمع بين النقيضين، الذي ذهب القدماء إلى استحالته، وتصوروا أيضاً أنّ «الصيرورة» تلازم بطلان أصل «الهوهوية» التي اعتبرها القدماء أمراً مسَلَّماً.

فقد ذكر هؤلاء الفلاسفة أنّ الأصل الذي سادَ التفكير الفلسفي عند القدماء هو «أصل الثبات»؛ إذ تصوروا أنّ الموجودات ثابتة،

18. راجع محاضرة: "أصل التضاد في الفلسفة الإسلامية". في كتاب: "محاضرات فلسفية" للمؤلف.

فذهبوا إلى دورن أمر الأشياء بين «الوجود» و«العدم»، وعليه لا بدّ من أنّ يكون الصحيح واحداً منهما فقط «أصل امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما»، فالكائن دائماً إمّا الوجود وإما العدم، ولا يوجد شق ثالث، وبما أنهم اعتقدوا أنّ الأشياء ثابتة، تصوروا أنّ الشيء هو نفسه دائماً «أصل الهوهوية»، ولكن مع اكتشاف أصل الحركة والتغير في الطبيعة، وأنّ الطبيعة دائماً في حالة «صيرورة» فَقَد هذان الأصلان اعتبارهما؛ وذلك لأنّ الصيرورة جمع بين الوجود والعدم، فحينما يكون الشيء وجوداً وعدماً تتحقق «الصيرورة»، فالشيء الذي هو في حال الصيرورة موجود ومنعدم، وهو في كلّ لحظة غيره في اللحظة الأخرى، وفي عين كونه حقيقة ذاته هو غيره، وأنّ ذاته تسلب من ذاته، إذاً لو كان الأصل الذي يحكم الأشياء هو الوجود والعدم لكان كلّ من أصل امتناع اجتماع النقيضين وأصل الهوهوية صحيحاً، ولكن بما أنّ الأصل الحاكم هو «الصيرورة»، لا يصحّ كلا هذين الأصلين.

وبعبارة أخرى: إنّ أصل امتناع اجتماع النقيضين وأصل الهوهوية ـ اللذين كانا يحكمان الذهنية القديمة بلا منازع ـ قد نتجا من أصل آخر كان مسيطراً على الذهنية القديمة بشكل مطلق أيضاً، وهو «أصل الثبات»، ولكن بعد أنّ ثبت بطلان هذا الأصل ـ بوساطة العلوم الطبيعية ـ يسقط ذانِّك الأصلان قهراً عن الاعتبار.

وهذا هو ما تصوره الكثير من الفلاسفة المحدثين، ابتداءً من «هيجل» إلى يومنا هذا.

إلاّ أنّ صدر المتألهين توصل إلى بطلان «أصل الثبات» بطريق آخر، فالحركة التي اكتشفها تعني أنّ الطبيعة مساوية لعدم الثبات، وأنّ الثبات مساوٍ للتجرد، إلاّ أنه ـ في الوقت نفسه ـ لا يذهب إلى ما ذهب إليه الفلاسفة المعاصرون، فلا يقول ببطلان أصل امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، لكون الطبيعة مساوية للصيرورة، أو على حدِّ تعبيره: «مساوية للسيلان والصيرورة»، بل هو في الوقت الذي يرى فيه «الصيرورة» نوعاً من الجمع بين الوجود والعدم، لا يراها اجتماعاً للنقيضين؛ وذلك لأنه اكتشف أصلاً أهمُّ مفاده: أنّ الوجود ينقسم في ذاته إلى: الثابت والمتغير، وأنّ الثابت مرتبة من الوجود، لا أنه تركيب من الوجود والعدم، كما أنّ المتغير مرتبة أخرى من الوجود أيضاً، وليس تركيباً من الوجود والعدم، فتَركُّب «الصيرورة» من الوجود والعدم ليس جمعاً بين النقيضين، كما أنه ليس سلباً للشيء من نفسه.

فيكون الاشتباه الذي وقع فيه الفلاسفة المحدثون ناشئاً من جهتين:

الأولى: أنهم لم يدركوا انقسام الوجود إلى الثابت والمتغير.

الثانية: أنّ تصورهم لأصل التناقض والتضاد لم يكن متقناً.

أسئلة الدرس الثامن

ضع علامة صح أو خطأ في ما يأتي:

	صح	خطأ
1 - الحادث هو الموجود المسبوق بالعدم.		
2 - القديم هو الموجود غير المسبوق بالعدم.		
3 - إنّ الحدوث مختص بعالم الطبيعة حسب رأي فلاسفة المسلمين.		
4 - إنّ أصول وكليات عالم الطبيعة حادثة.		
5 - يعتقد المتكلمون بأنّ كل شيء سوى الله حادث.		
6 - يرى الفلاسفة أنه حتى لو كان الشيء قديماً فهو بحاجة إلى علة (سوى الله).		
7 - الفلسفة الميكانيكية تعني أنّ كل تغيرات الكون ظاهرية.		
8 - يؤمن أرسطو بعدم التغير في أجزاء الطبيعة.		
9 - أثبت صدر المتألهين الحركة الجوهرية.		
10 - حركة الطبيعة تعني عند صدر المتألهين أنها غير ثابتة.		

أجب عن الأسئلة الآتية:

1 - اشرح معنى القدم والحدوث عند الفلاسفة.

....

....

2 - أذكر رأي المتكلمين بخصوص حدوث العالم ورد الفلاسفة عليه.

....

3 - اشرح الحركة الجوهرية عند صدر المتألهين.

9
الدرس

العلّة والمعلول

تُعدُّ مسألة العلُة والمعلول من أقدم المسائل الفلسفية؛ إذ ذُكرت في جميع المنظومات الفلسفية، خلافاً لأصالة الوجود، أو الوجود الذهني مما يحظى بمنزلة رفيعة في بعض الفلسفات، وبرغم ذلك لا تجد له أدنى ذكر في الفلسفات الأخرى، أو بحث القوة والفعل الذي أدّى دوراً مهماً في الفلسفة الأرسطية، أو بحث الثابت والمتغير الذي نال درجة رفيعة في فلسفة صدر المتألهين.

إنّ «العلّية» نوع ارتباط بين شيئين، أحدهما علّة، والآخر معلول، بل هو ارتباط وثيق وعميق؛ إذ يكمن هذا الارتباط في أنّ العلّة مُوجدة للمعلول؛ لأنّ ما يحصل عليه المعلول من العلة هو تمام حقيقته ووجوده، فلولا العلُة لما كان المعلول، ولا يوجد في غير العلية مثل هذا الارتباط المؤدّي إلى انعدام كلّ واحد من طرفي الارتباط إذا انعدم الآخر، فحاجة المعلول إلى العلّة من أشدّ الحاجات؛ لأنها حاجة وافتقار في أصل الوجود، فإذا أردنا تعريف العلّة ـ بناءً على ذلك ـ فلا بد أنّ نقول: «هي ما يحتاج إليه المعلول في وجوده».

* * *

ومن الأمور التي تُبحث في باب العلّة والمعلول: أنّ كلّ ظاهرة معلولة، وكلّ معلول مفتقر إلى علّة، إذاً كلّ ظاهرة مفتقرة إلى علّة،

أي: إذا لم يكن الشيء في ذاته عين الوجود، ثم عرض عليه الوجود فوُجد، فلا بد أنّ يكون هناك ما أوجده وهو ما نُسمّيه بـ«العلّة»، فلا وجود لظاهرة بلا علّة.

وفي قبال ذلك رأي يفترض وجود الظواهر بلا علة، وهو ما يُسمّى بـ«الصدفة»، والفلسفة تتبنّى أصل العلّية، وتنفي فرضية «الصدفة» بشدّة.

إنّ كون كل ظاهرة معلولة تفتقر إلى علّة ممَّا أجمع عليه الفلاسفة والمتكلمون، إلاّ أنّ المتكلمين يعبّرون عن هذه الظواهر بـ«الحادثة»، ويعبّر عنها الفلاسفة بـ«الممكنة»، فيقول المتكلمون: كلّ «حادث» معلول، ومفتقر إلى علّة، ويقول الفلاسفة: كلّ «ممكن» معلول، ومفتقر إلى علّة، وهذان التعبيران المختلفان يؤدّيان إلى نتائج مختلفة أشرنا إليها في مبحث الحدوث والقدم.

* * *

ومن مسائل باب العلّة والمعلول: أنّ كل علّة توجد معلولاً مخصوصاً فقط، فلا ينتج منها أي معلول، وأنّ كل معلول ينتج من علة مخصوصة، فلا ينتج من كل علّة، وبعبارة أخرى: إنّ بين موجودات العالم روابط مخصوصة، فلا يمكن أنّ يكون كلّ شيءٍ مُنشئاً لكل شيء، ولا يمكن أنّ ينشأ كل شيء من كل شيء، وهذا ما نجزم به في حياتنا اليومية، فتناول الطعام مثلاً علّة للشبع، وشرب الماء علّة للارتواء، والدراسة علّة لكسب العلم، فإذا أردنا التوصل إلى واحدٍ من هذه المعلولات فلا بد من اللجوء إلى علّته المختصة، فلا

نلجأ لبلوغ الشبع إلى شرب الماء أو الدراسة، كما لا نلجأ إلى الأكل حينما نروم التعلم.

والفلسفة تثبت أنّ بين جميع ظواهر العالم مثل هذه الرابطة الحتمية، وتعبّر عن ذلك بقولها: «بين كلّ معلول وعلّته سنخية ومناسبة خاصة لا توجد بين العلّة الأخرى ومعلولها».

ويُعدّ هذا الأصل من أهمّ الأصول التي تنظّم تفكيرنا، فليس العالم في أعيننا مجموعة مشتّتة يحكمها الاضطراب والعشوائية، ولا يكون كلّ شيء فيه سبباً لأي شيء آخر، بل يمثُل العالم أمامنا بوصفه عالماً منظّماً ومرتّباً، فلكلّ جزءٍ من أجزائه مكانه المخصوص، ولا يمكن لأي جزءٍ فيه أنّ يحتلّ مكان الجزء الآخر.

* * *

والمسألة الأخرى في باب العلّة والمعلول: أنّ العلّة في الفلسفة الأرسطية على أربعة أقسام: العلّة الفاعلية، والعلّة الغائية، والعلّة المادية، والعلّة الصورية. وهذا ما ينطبق تماماً على مصنوعات الإنسان، ففي بناء البيت مثلاً يُمثِّل العمّار والبنّاء العلّة الفاعلية، والسكنى في البيت العلّة الغائية، والمواد الإنشائية المستعملة فيه العلّة المادية، وأمّا الشكل الظاهري الذي يميزه من بناء المسجد وغيره فهو العلّة الصورية.

ويرى أرسطو أنّ كلّ الظواهر الطبيعية، كالحجر مثلاً أو النبات أو الإنسان، لها هذه العلل الأربع المتقدمة أيضاً.

* * *

ومن مباحث العلّة والمعلول: أنّ العلّة في مصطلح علماء الطبيعة ـ أي: في مصطلح الطبيعيات ـ تختلف قليلاً عن العلّة في مصطلح الإلهيات والعلماء الإلهيين، فالعلّة من وجهة نظر العلم الإلهي ـ الذي نسمّيه حالياً بالفلسفة ـ عبارة عن المُوجد، فالفلاسفة إنما يجعلون الشيء علّة لشيء آخر في ما إذا كان مُوجداً له، وإلاّ لم يكن «علة»، بل هو ما يدعونه أحياناً بـ«المُعِدّ»، إلاّ أنّ علماء الطبيعة يطلقون عليه كلمة «العلة»، ولو كان الارتباط بين الشيئين نوعاً من التحريك والتحرك. وعليه يكون البنّاء في مصطلح علماء الطبيعة «علّة» البيت؛ لأنه صار سبباً لبناء البيت عن طريق سلسلة من التغييرات، إلاّ أنّ العلماء الإلهيين لا يرون البنَّاء علّة البيت أبداً؛ لأنه لم يوجِد البيت، إذ كانت مواد البيت موجودة سابقاً، وما قام المعمار به مجرد ترتيب هذه المواد بشكل مخصوص، وهكذا الأب والأم بالنسبة إلى الولد، فإنهما علّة في مصطلح علماء الطبيعة، في حين أنهما، في مصطلح الفلاسفة «مقدمة» و«معدّ» و«منفذ».

* * *

والمسألة الأخرى التي تُبحث في باب العلة والمعلول أنّ سلسلة العلل ـ المراد هو العلل في مصطلح الفلاسفة طبعاً، لا العلل في مصطلح علماء الطبيعة، أي: علل الوجود، لا علل الحركة ـ متناهية، ويستحيل أنّ لا تتناهى، أي: لو كان وجود شيء صادراً عن علة وقائماً بها، وكانت تلك العلة قائمة بعلة أخرى هي بدورها قائمة بعلة ثالثة، فمن الممكن أنّ ترتفع هذه السلسلة إلى آلاف أو آلاف الآلاف من

العلل، وكلّ واحدة منها صادرة عن الأخرى، ولكن في نهاية الأمر لا بد أنّ تنتهي إلى علّة قائمة بالذات، لا بعلة أخرى؛ لأنّ تسلسل العلل غير المتناهية باطل، وقد أقام الفلاسفة على بطلان التسلسل براهين كثيرة، ويختصرون هذا التعبير بقولهم: «تسلسل العلل محال»، بل يختصرونه أكثر فيقولون: «التسلسل محال»، ويريدون بذلك: «أنّ تسلسل العلل غير المتناهية محال».

وكلمة «التسلسل» مأخوذة من «السلسلة» التي هي عبارة عن مجموعة حلقات مربوط بعضها ببعض، وقد شبّه الفلاسفة نظام العلل والمعلولات وترتيبها بهذه السلسلة ذات الحلقات المتعاقبة.

أسئلة الدرس التاسع

ضع علامة صح أو خطأ في ما يأتي:

	صح	خطأ
1 - تعتبر مسألة العلة والمعلول من أهم مسائل الفلسفة.		
2 - إنّ العلية نوع ارتباط بين شيئين.		
3 - المعلول موجِد العلة.		
4 - إذا انعدمت العلة انعدم المعلول.		
5 - ليس كل ظاهرة في الكون بحاجة إلى علة.		
6 - تتبنّى الفلسفة فرضية الصدفة في بعض الأمور.		
7 - يؤمن المتكلمون أيضاً بحاجة كل معلول إلى علة.		
8 - لكل علة معلول خاص ولكل معلول علة خاصة.		
9 - إنّ سلسلة العلل لا بدّ أن تتناهى.		
10 - إنّ المواد المستعملة في بناء البيت تسمى العلة الصورية.		

أجب عن الأسئلة الآتية:

1 - اشرح معنى العلة والمعلول.

....

....

2 - إشرح مقولة "لكل معلول علة خاصة به".

....

....

3 - أذكر أقسام العلة عند أرسطو.

....

....



الدرس 10

الوجوب والإمكان والامتناع

من المسائل الفلسفية المهمة الأخرى مبحث «الوجوب والإمكان والامتناع»، المعروفة بـ«المواد الثلاث».

يقول المناطقة: إذا نسبنا محمولاً إلى موضوع، فقلنا مثلاً: «الألفُ باءٌ»، فعلاقة الباء بالألف لا تخلو من واحدة من هذه العلاقات الثلاث، فهي إمّا ضرورية حتمية لا تتخلّف، وبعبارة أخرى: يأبى العقل خلافها، أو على العكس، بأنّ تكون امتناعية، أي: يستحيل أنّ يعرض المحمول فيها على الموضوع، وبعبارة أخرى: إنّ العقل يأباها، أو تكون بنحو يمكن معه أنّ تثبت أو تنتفي، وبعبارة أخرى: إنّ العقل لا يأباها، ولا يأبى خلافها.

فلو أخذنا بنظر الاعتبار علاقة الأربعة بالزوجية لوجدناها ضرورية وحتمية؛ لأنّ العقل يأبى خلافها، ويقول: إنّ الأربعة زوج بالضرورة والوجوب، فالحاكم على هذه العلاقة هو الوجوب والضرورة.

ولو قلنا: «الخمسة زوج»، فالعلاقة هنا امتناعية، أي: إنّ الخمسة تمتنع عن الزوجية، ويأباها لها العقل، فالعلاقة القائمة بين الخمسة والزوجية هي الامتناع والاستحالة.

ولو قلنا: «الجوُّ صحوٌّ»، فالعلاقة إمكانية، أي: إنّ طبيعة الجوّ

لا تقتضي الصحو حتماً، ولا الغيم حتماً، بل كلاهما ممكن، فتكون العلاقة بين الجوّ وكونه صحواً إمكانية.

إذاً العلاقة القائمة بين كلّ موضوع ومحمول لا تخرج في واقعها عن واحد من هذه الحالات التي نسمّيها أحياناً ـ لاعتبار خاص ـ بـ«المواد»، هذا ما يقوله المناطقة.

أمّا الفلاسفة الذين يبحثون في الوجود، فيقولون: إذا أخذنا كلّ «معنى» و«مفهوم» بنظر الاعتبار، وجعلناه موضوعاً، ونسبنا إليه «الوجود» بوصفه محمولاً، لا يخرج عن واحد من ثلاثة أقسام؛ فعلاقة الوجود بذلك المفهوم والمعنى إمّا أنّ تكون وجوبية، أي: إنّ ذلك الشيء موجود وجوباً وضرورة، فنسمّيه بـ«واجب الوجود».

ويسمّى البحث عن «الله» سبحانه في الفلسفة بـ: مبحث إثبات واجب الوجود، والبراهين الفلسفية تقضي بوجود الموجود الذي يستحيل عليه العدم، ويكون الوجود بالنسبة إليه ضرورياً.

أو تكون علاقة الوجود بالمفهوم امتناعية، أي: يستحيل عليه الوجود، بل لا بد من أنّ لا يوجد ضرورة ووجوباً، فنسمّي ذلك المفهوم بـ«ممتنع الوجود»، كالجسم الذي يكون في آن واحد كروياً ومكعباً.

أو تكون علاقة الوجود بذلك المعنى إمكانية، أي: إنّ ذلك المعنى لا يأبى الوجود ولا العدم ذاتاً، فنسمّي المعنى بـ«ممكن الوجود»، وكلّ الأشياء في العالم ـ من قبيل: الإنسان والحيوان والشجر والماء وغيرها التي تظهر بتأثير سلسلة من العلل ثم

ينعدم ـ ممكنة الوجود.

* * *

المسألة الأخرى في الوجوب والإمكان: أنّ كلّ ممكن الوجود بالذات يغدو بوساطة علّته واجب الوجود، إلاّ أنه واجب الوجود بالغير لا بالذات، أي: إنّ كلّ ممكن الوجود إذا وجدت جميع علله وشرائطه يوجد حتماً، ويصير واجب الوجود بالغير، وإذا لم توجد ـ بأنّ فُقد واحد من شروطه وأجزاء علّته ـ يكون ممتنع الوجود بالغير، ولذلك يقول الفلاسفة: «الشيء ما لم يَجِب لا يوجَد».

إذاً لا يوجد شيء ولا يمكن أنّ يوجد إلاّ بحكم الضرورة والوجوب، وفي ظلّ نظام حتميٍّ لا يتخلف، فالنظام الحاكم على العالم والأشياء نظام ضروري ووجوبي وقطعي لا يتخلف، وبحسب اصطلاح الفلاسفة المعاصرين: النظام الذي يحكم العالم نظام جبري[19].

وقد ذكرنا في بحث العلّة والمعلول: أنّ أصل السنخية بين العلّة والمعلول يمنح تفكيرنا نظاماً مخصوصاً، وربطاً بين الأصول والفروع، وبين العلل والمعلولات في الذهن.

ونقول الآن: إنّ هذا الأصل القائل: إنّ كلّ ممكن الوجود يكتسب الضرورة من علّته ـ والذي هو، من جهة، مرتبط بالعلّة والمعلول، ومن جهة أخرى، بالضرورة والإمكان ـ يطبع نظامنا الفكري بشأنّ العالم بطابع مخصوص، وهو أنّ هذا النظام ضروري وحتمي لا يتخلف، وتبيِّن الفلسفة هذه القضية بعبارة قصيرة، وهي: «أصل

19. وهذا الجبر يختلف عن الجبر المقابل للاختيار، والمستعمل في مورد الإنسان، فلا ينبغي الخلط بينهما، ولا منافاة بين كون نظام العالم ضرورياً وكون الإنسان مختاراً.

ضرورة العلّية والمعلولية».

فلو آمنّا بالعلّة الغائية في الطبيعة، وأنّ الطبيعة تبحث، في حركتها ومسيرتها، عن غاياتٍ تنتهي بدورها إلى غاية أصلية هي غاية الغايات، فسوف يتخذ النظام الحاكم على العالم لوناً آخر جديداً أيضاً، إلاّ أننا لا ندخل في مبحث الغايات الذي هو بحث مهم وممتع جداً، ونتركه إلى الدروس الفلسفية المختصة.

* * *

إلى هنا ينتهي بحثنا في كلّيات الفلسفة، ولكن هناك مسائل أخرى لا بدّ من معرفة كلّياتها بشكل إجمالي، من قبيل: الوحدة والكثرة، والقوة والفعل، والجوهر والعرَض، والمجرد والمادّي، نأمل أنّ تتاح لنا فرصة الحديث عنها في المستقبل إنّ شاء الله.

أسئلة الدرس العاشر

ضع علامة صح أو خطأ في ما يأتي:

	صح	خطأ
1 - المواد الثلاث في الفلسفة هي "الوجوب والإمكان والإمتناع".		
2 - كل ما في الوجود لا يخلو من واحدة من المواد الثلاث.		
3 - حجة إثبات واجب الوجود هو البحث عن الله.		
4 - ممتنع الوجود هو الموجود الممكن وجوده.		
5 - إذا وُجدت علل الممكن يبقى ممكن الوجود.		
6 - إذا فُقدت إحدى علل الممكن يصبح ممتنع الوجود بالغير.		
7 - النظام الحاكم في الكون ليس جبرياً.		
8 - إذا نسبنا محمولاً إلى موضوع فالعلاقة بينهما إما حتمية أو امتناعية أو إمكانية.		
9 - إنّ علاقة الأربعة بالزوجية إمكانية.		
10 - قولنا «الجو صحو» علاقة امتناعية.		

أجب عن الأسئلة الآتية:

1 - إشرح معنى الوجوب ـ الإمكان ـ الإمتناع.

....

....

2 - قالوا: إنّ كل ممكن الوجود بالذات يصير واجب الوجود بوساطة علته. إشرح.

....

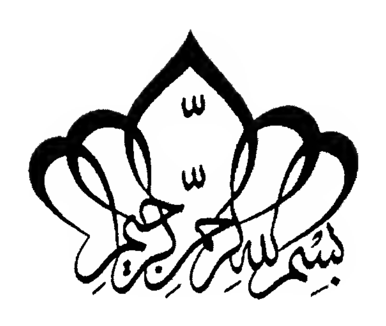
....

3 - ما هي نتيجة الإيمان بالعلة الغائية في الطبيعة؟

....

....

الفهرس


بسم الله الرحمن الرحيم